Hermann Schwarz

GOTT

Jenseits von Theismus und Pantheismus

Class 248.9 Book Sch 96
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T3-BRJ-741

Gott

Jenseits von Theismus und Pantheismus

von

Hermann Schwarz
o. ö. Prof. der Philosophie an der Universität Greifswald

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin 1928

248.9
Sch96
86808

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1928 by Junker und Dünnhaupt Verlag Berlin

Gottesgewißheit.

Nicht ſuche ich dich mehr, mein Gott, nicht mehr.
Ich habe einſt ſo heiß um dich gerungen
Und fand dich nicht, ob mir das Herz zerſprungen.
Ich fand mich ſelber nur und fand mich leer.

Du gabſt dich nicht der eifernden Gewalt;
Ein Gott der Liebe gibſt du dich im Lieben.
Wem tief die Menſchheit in das Herz geſchrieben,
Schaut dich in ihr, in jeglicher Geſtalt.

Im Lächeln biſt du Güte, Glanz und Duft,
Und Mitleid tropft in Tränen dich hernieder.
Du tönſt im Lied vom Vaterlande wieder,
Du biſt die Glocke, die zur Arbeit ruft.

Du biſt in mir, wie ſollt' ich mich nicht freu'n,
Biſt Urquell mein, mußt ewig dich ergießen,
Der Schalen eine ich, die überfließen,
Und ihren Reichtum in die Winde ſtreu'n.

Frieda Enneccerus.

Inhalt.

Seite

Vorwort IX

I. Die wesende Gottheit 1

Das Gegebene. S. 1.
Die sichtbare Welt und ihre Evangelisten. S. 5.
Die stille Wüste. S. 9.
Das zielende Gottesnichts. S. 11.
Das schaffende Gottesnichts. S. 13.
Keine Allexistenz, keine Höchstexistenz. S. 15.
Das Gesicht des Theismus. S. 20.
Das Gesicht des Pantheismus. S. 23.
Gottnatur und Weltseele. S. 25.
Kritik des Pantheismus. S. 28.
a) Keine Gotteshöhe. S. 28;
b) Ganzheit und Allheit unausgleichbar. S. 30.

II. Die Gottheit in Spannungen 35

Weltganzheit und Gottesganzheit. S. 35.
Die Tragik des Weltprozesses. S. 37.
Das Mysterium des Weltprozesses: Einheit und Vielheit. S. 39.
Die metaphysischen Spannungen. S. 42.
Vom Sinne des „Nicht" in den Dingen. S. 47.
Gegen Evolutionismus. S. 49.
Von Seelentiefe. S. 53.
Intelligibeles Ich; Gotteskeim und Spannung des Gottesnichts. S. 57.

III. Gottheitlichkeit im Schönen 63

Die Entwicklungsspannung. S. 63.
Die Ergänzungsspannung. Universum in uns. S. 65.
a) Humanität. S. 65;
b) Leeres und erfülltes Wahrnehmen. S. 68;
c) Das ästhetische Erlebnis. S. 70.
Das Wesen und die Arten des Geisteslebens. S. 76.

IV. Gott in der Wahrheit 79

Das Rätsel von Wahrheit und Geltung. S. 79.
Geleugnete Realität des Geltens. S. 83.
Freischwebende Sinnwesenheiten. S. 85.
Die Problematik des Wertbegriffes. S. 86.
Eine Dreiheit von Welten? S. 89.
Wesen gegen Wesenheit. S. 91.
Logisches Gelten und göttlicher Verstand. S. 94.
a) Der anaxagoräische Typ und seine Fortbildung. S. 94;
b) Der philonische Typ und seine Fortbildung. S. 96;
c) Der Kantische Typ. S. 99;
d) Der Eckehartische Typ. S. 102.
Wahrheit und Geltung in der Philosophie des Ungegebenen. S. 104.
Vom Unterschiede wissenschaftlichen und künstlerischen Erlebens. S. 107.

Seite

V. Gott in der Freiheit des Willens 108
Von Einstellung. S. 108.
Das naturhafte Wollen. S. 111.
Das freie Wollen. S. 117.
Willensfreiheit, ein Gotteserlebnis. S. 121.

VI. Gott im Wert 125
Der Werthunger in der Spannung des Nicht. S. 125.
Naturgeschehen über Wertleben: Karl Marx. S. 128.
Wertleben über Naturgeschehen: J. G. Fichte. S. 131.
Die Wertleerheit des Naturgeschehens. S. 133.
Der Wertrausch des Pantheismus. S. 135.
Alte und neue Werttafeln und ewige Wiederkehr. S. 138.
Die Werttheorie des deutschen Idealismus. S. 140.
Die Werttheorie der deutschen Mystik. S. 144.
J. G. Fichtes spätere Wertlehre. S. 148.
Der Wertstandpunkt des Christentums. S. 149.

VII. Gott in der Idee 154
Werterleben in der Hingabe. S. 154.
Gottes Wertgeburt in der Seele. S. 156.
Das Aufleuchten von Ideen. S. 164.
Dynamische Wertlehre. S. 167.
Gebundene, nicht freischwebende Ideen. S. 169.
Grimmgöttlichkeit. S. 171.

VIII. Gott in der Liebe 176
Ideenethik und Sozialethik. S. 176.
Gemeinschaftsgeistigkeit. S. 180.
Gottestum im Volkstum. S. 182.
Die höhere Vaterlandsidee. S. 188.
Freiheit und Gemeinschaft. S. 190.
Volkstum oder Ideenkultur? S. 195.
Die evangelische Liebe. S. 198.
Reich Gottes und Geschichte. S. 202.
Ewiges Leben. S. 205.

Alphabetisches Sach- und Namenregister 208

Vorwort.

Es gibt ein Vorurteil gegen Mystik. Es gründet sich auf den Sinn des Wortes „μύειν", „die Augen schließen". Dunkle, nebelhafte Gefühle; dunkle, nebelhafte Begriffe.

Das ist ein laienhaftes Vorurteil. Die Mystik hat es nicht mit dunklen, nebelhaften Gefühlen, sondern mit einem sehr bestimmten Gefühl, dem mystischen Gefühl, zu tun. Man erlebt darin sein endliches Ich wie durchflutet von Unendlichkeit, und zwar so, daß man die Empfindung hat, nicht eine gegebene Einheit von Endlichem und Unendlichem trete hervor, sondern sie werde in jenem Erleben allererst. Ebensowenig hat es die Mystik mit dunklen, nebelhaften Begriffen zu tun. Vielmehr sind ihre Begriffe scharf und bestimmt; sie dienen ihr zur Deutung jenes Erlebnisses und gehören, ob wir mit Plotin, Eckehart oder Fichte sprechen, zu den tiefsten Erzeugnissen menschlichen Denkens.

Freilich der Weg, den die scharf umrissene Begriffssprache Plotins zu jenem eben so scharf umrissenen Gefühlserlebnis wies, war ein Weg, eine Praxis, des Augenschließens. Man komme, heißt es in der *griechischen* und in der ihr nachgebildeten *romanischen* Mystik, nur dadurch in jenes Unendlichkeitserleben hinein, daß man sich von aller Wahrnehmung der Sinne zurückziehe und alle Begriffe des Verstandes in sich vernichtige. So nämlich versinke man in Gott. Eben als ein Entwerden des Menschen, als ein Auslöschen seines Bewußtseins im unendlichen Sein Gottes, wird hier das mystische Gefühl, die Unendlichkeitsdurchflutung des endlichen Ich, aufgefaßt.

Gerade daß sie Gott verseineln, ihn als gegebene Unendlichkeit ansehen, ist die Verlockung und das Verhängnis dieser Mystiker. „Seht sie klettern, diese geschwinden Affen! Hin zum Throne wollen sie alle. Ihr Wahnsinn ist es — als ob das Glück auf dem Throne säße!" sagt Nietzsche von den Dienern und Umschmeichlern irdischer Fürsten.

Man könnte ähnlich mit dem Blick auf mystische Ekstasen sagen: es ist gefährlich, Gott zu sein, als oberstes Wesen zu glänzen und zu locken. Wenn höchstes Sein für sich existierte, so wäre zu wünschen, daß es sich selber vernichte, damit kein Thron da wäre, keine Flamme, kein Glanz, in den sich immer wieder betäubte menschliche Motten stürzten, Veruntreuer ihrer Eigenart, Entfremdete und Verschlossene vor dem Gottessegen, der über dem Wirken und den Aufgaben eines tätigen, weltoffenen Lebens ruht.

In der *deutschen* Mystik verschwindet die Ekstase, weil die Vorstellung seiender Göttlichkeit verschwindet. Man muß Gott in Erlebnissen haben, statt ihn in Vorstellungen vor sich zu haben. Entwerden des Menschen in Gott: das ist der Mohnduft der griechischen und romanischen Mystik. Werden Gottes im Menschen, Gottes „Geburt" in der Seele: das ist die Lebensrune der deutschen Mystik. Wem Gott wesentlich innewohnt, für den ist Gott kein Objekt fürs Vorstellen, kein Gebieter für den Willen mehr, sondern inwendig lebende Geistigkeit, die ohne warum auf Tätigkeit drängt. In wem sich aber Gott nicht inwendig als Gottesgut schafft, das ihn mit Seligkeit erfüllt, den narrt fortwährend der leere auswärtige Gottesbegriff.

Nicht zum Grübeln um den leeren Gottesbegriff, aber auch nicht zum hochmütigen Stillestehen bei dessen bloßer Verneinung, sondern zum Gewißwerden eines in uns auferstehenden Gottesgutes, das in Tätigkeitsformen aus uns herausgreifen will, ruft mit der deutschen Mystik, ruft mit Fichte, die „Philosophie des Ungegebenen" jeden deutschen Menschen auf. Sie möchte ihm zugleich eine Deutung des Erlebnisses vermitteln, das seine wissenschaftliche Überzeugung nicht belastet, sondern befreit; befreit von seelenmordendem Materialismus, befreit auch vom Irrlichte des Pantheismus, der sich nicht nur nicht gedanklich durchhalten läßt, sondern auch der Lebensführung den Reichtum inneren Neuwerdens raubt, weil nach ihm alles Leben schon von selbst gottgetragen und gottdurchwest ist. Wir reden von den Gestaltungen Gottes in den Gestalten der Seele.

Greifswald, Pfingsten 1928.

Hermann Schwarz.

I. Die wesende Gottheit.

Das Gegebene.

Hinter den folgenden Ausführungen steht ein Gedankenkreis, der sich zweckmäßig als „Philosophie des Ungegebenen" bezeichnen läßt.*) Es ist eine Weise, Gott in sich und in seinem Verhältnis zu uns nicht verseinelnd, sondern dynamisch zu denken. Das Wesentlichste an Gott ist seine Schaffensmacht. Wie, wenn es sein eigentlichstes und liebstes Schaffen wäre, das er sich selbst erschüfe? Er könnte sich nur aus einer weltlosen Tiefe schaffen. Sie heißt uns das „Ungegebene".

Beginnen wir, um Grund für diesen Ungrund zu finden, mit dem Gegebenen! Es gibt Menschen, die sich den Kreis des Gegebenen sehr eng ziehen. „Gegeben" nennen sie nur das, was körperlich oder seelisch existiert, nichts weiter. Es sind die Evangelisten der sichtbaren Welt, die nur das kennen wollen, was ihnen in der Wahrnehmung, sei es in der Sinneswahrnehmung, sei es innerlich, bewußt wird. Was wird wahrgenommen? Räumlich oder zeitlich ausgedehntes Dasein. In der Sinneswahrnehmung vergegenwärtigt man raumzeitliches Dasein, in der inneren Wahrnehmung vergegenwärtigt man rein zeitliches Dasein, nämlich die eigenen seelischen Zustände. Das ist die Welt, das Gegebene der Positivisten, die Welt des Existierenden.

Sehen wir sie uns näher an! Existierendes ist entweder Einzelwesen (Individuum) oder Bestimmtheit von Einzelwesen. Die Einzelwesen sind das selbständig, die Bestimmtheiten sind das unselbständig Existierende. Selbständig existieren beispielsweise Häuser und Menschen, unselbständig Farben und Töne. Nicht die Farbe leuchtet, sondern etwas leuchtet in der Farbe auf, nicht der Ton tönt, sondern etwas läßt sich in dem Tone hören. Diese Etwasse sind ihrerseits selbständig Existierendes, sie sind Einzelwesen, Individuen, so wie Häuser und Menschen solche sind; Farben, Töne sind die unselbständigen Bestimmtheiten jener Etwasse, oder sie erscheinen doch als solche Bestimmtheiten. Ob sie jenen Gegenständen scheinbar oder wahrhaft zukommen, darf gleichgültig bleiben. Hier handelt es sich lediglich darum, anzugeben, wodurch Existierendes gekennzeichnet ist. Das

*) Schwarz, „Das Ungegebene" bei Mohr, Tübingen 1921.

Kennzeichen ist ganz unzweideutig klar, sowohl was die Einzelwesen, wie was ihre Bestimmtheiten angeht. Jedes Einzelwesen (Individuum) ist nämlich als die Einheit von Bestimmtheiten gegeben, die in diesem Augenblicke solche (gesunder Mensch), im nächsten Augenblicke andere sein können (kranker Mensch), ohne daß die Einheit gesprengt wird. Es ist sukzessive Einheit*) von Bestimmtheiten, es hat, nach dem Ausdrucke von Johannes Rehmke,**) Zeit in sich, und die ihm jeweilig eignenden Bestimmtheiten nehmen am Zeitaugenblicke des Einzelwesens teil. Unzähligen Einzelwesen — wir nennen sie Körper — kommt auch räumliches Dasein zu; sie sind eigenörtlich, haben Ort in sich, an dem dann — mitörtlich — ihre Bestimmtheiten desgleichen teilnehmen. Als Raum und Zeit in sich habende Einheiten von Bestimmtheiten, so mag das selbständig Existierende gekennzeichnet sein.

Das Wesen aller Bestimmtheiten aber ist, daß sie Qualitäten sind, die sich in irgendwelchen Intensitätsgraden ausprägen. Davon rührt es her, daß die Einzelwesen wahrnehmbar sind. Das Moment der Intensität wirkt auf uns ein, und dadurch wird uns dann körperliches Einzelwesen in der Sinneswahrnehmung, seelisches Einzelwesen — mit seinen rein zeitlichen Bestimmtheiten — in der Selbstwahrnehmung „gegeben". Für Positivisten ist hiermit der Umkreis des Gegebenen geschlossen. Körper und Seelen erschöpfen beide zusammen den Umfang dessen, was sie als „Existieren" bezeichnen. Ob es sich um leibliches oder seelisches Geschehen handele, beidemal bleibt man im Bereiche des Existierenden, eben desjenigen, was der Positivist meint, wenn er vom „Gegebenen" spricht. Hier und nur hier gibt es so etwas, wie Eigenschaften und Vorgänge (jene „Bestimmtheiten der Einzelwesen"). Ohne Eigenschaften, ohne Vorgänge läßt sich weder körperliches Ding, noch Seele denken.

Körper sind Einheitshalt derjenigen Eigenschaften, die räumlich auftreten; Seelen sind der Einheitshalt für solche Vorgänge, wie sie uns als Fühlen, Wollen, Denken bekannt sind, in denen sich ein „Ich" innerlich erfaßt. An Körpern und Seelen wechseln immerfort die Eigenschaften und Vorgänge, aber Körper und Seelen bleiben dabei immer der beharrende Mittelpunkt des Geschehens. Solange immer

*) Felix Krueger, Zur Einführung über psychische Ganzheiten in „Neue psychologische Studien". (München 1926) Bd. I, Heft 1, S. 63 u. ö.

**) Johannes Rehmke, „Philosophie als Grundwissenschaft". (Leipzig, Frankfurt a. M. 1910) S. 134ff.

wieder die gleichen Eigenschaften und Vorgänge an ihnen auftreten, sagen wir, der Körper, die Seele dauern in der Beschaffenheit, in der sie uns zunächst gegeben waren, fort. Wenn neue Eigenschaften und Vorgänge an ihnen auftreten, sagen wir, daß sie sich „verändert" haben. Sie sind nicht dieselben geblieben, aber sie sind sie selber geblieben. „Tempora mutantur, et nos mutamur in illis!" Dabei bleiben auch wir immer wir, wir bleiben die dauernden Eigentümer unseres Erlebens, mögen unsere Eigentümlichkeiten je und je andere werden.

Hiernach wird die Kehrseite des positivistischen Grundsatzes, daß nur Körper und Seelen gegeben seien, sichtbar: Etwas, was eigenschaftslos und vorgangslos ist, gibt es nicht. Man denkt sich eben alles Gegebene durch Eigenschaften und Vorgänge bestimmt. Das ist entweder Körper oder Seele. Demgegenüber ist festzustellen: es gibt vieles, was weder als Körper, noch als Seele besteht, was darum eigenschaftslos und vorgangslos ist. Solches Eigenschafts- und Vorgangsloses, das es dennoch gibt, nennen wir „gegeben" im weiteren Sinne. Zahlen existieren nicht, aber es gibt sie. Ihre Seinsweise ist, daß sie gelten. Sie gehören in die Gattung der „idealen Einheiten", denen wir selbständiges Gelten zuschreiben. Es gibt auch unselbständig Geltendes; von der Art ist jede Beziehung, z. B. die Beziehung der Ähnlichkeit, der Verwandtschaft, des Besitzes. Auch abgesehen von dem, was gilt, gibt es Eigenschafts- und Vorgangsloses. Freiheit existiert nicht, aber es gibt sie. Ja selbst das organische Ganze, das, wie man sich behilfsweise ausdrückt, seinen Teilen vorangeht, existiert nicht, aber es gibt es.

Einiges dergleichen „west". Z. B. das organische Ganze durchwest seine Teile. Zahlen wesen nicht. Wir sagten, daß sie gelten. Aber vielleicht *gelten* sie nur dadurch, daß etwas Wesendes hinter ihnen steht, das sich zu ihnen ähnlich verhält, wie das organische Ganze zu seinen Teilen, die nur durch das Ganze *existieren*, das in ihnen west.

Gegen alle diese Beispiele laufen die positivistischen Heerhaufen Sturm. Alles, was wir als wesendes oder geltendes Existenzloses ansprechen, sei, sagen sie, lediglich Gedachtes. Einiges sei in richtiger Logik gedacht, wie z. B. Wahrheit, Wert, anderes sei Unmögliches, gedankenlos Gedachtes. Wir werden davon noch hören. Vor der Hand genüge ein Gleichnis! Die Positivisten ähneln Leuten, die nur von realen Zahlen wissen. Es gibt für sie nur ganze, gebrochene und irrationale Zahlen. Das ist ihr Gegebenes, sind ihre Existenzen. Ebenso existiert für sie alles, was sich durch Summierung, Multiplizierung,

Potenzierung, Radizierung innerhalb dieser Zahlenreihe ergibt. Existieren heißt ihnen von der Welt der Dekaden, Brüche und Kettenbrüche sein. Jede Größe hingegen, die nicht in solcher Gestalt gegeben ist, gilt ihnen für imaginär, sie könne nur erdichtete Zahl, Alsobgröße, Fiktion sein. Aber die Cantorsche Überzahl Omega, die die nach positivistischen Begriffen unzählbare Zahlenreihe zählt, ist keine Fiktion, keine imaginäre Größe. Sie ist überwesentliche, aller Zahlen mächtige Zahl. Sie gibt es, wenn sie auch in anderer Seinsweise besteht, als in der Existenzform der „realen" Zahlen. Wiederum die unbestimmte Zahl x, die jede Zahl bedeutet, aber keine ist, straft nach anderer Richtung die Zahlenpositivisten Lügen, denen die Gegebenheit von Größen auf das Auftreten im meßbaren Zahlenraume beschränkt bleibt. x ist überhaupt keine gegebene, sondern ist ungegeben wesende Zahl, die sich zu allen Zahlen, die sein können, als Ermöglichungsgrund verhält. Dem x- und Omega-Leugner gleichen die Positivisten, die, an der Wahrnehmung des Existierenden klebend, Geltung, Wert und Wesen leugnen.

Nicht nur Positivisten verkennen die Eigenart des Wesenden, Geltenden und Werthaften. Auch Ontologisten (metaphysische Geisterseher) tun es. Sagten wir, Eigenschafts- und Vorgangsloses könne *nicht* existieren, so glaubt der Ontologist dennoch an eigenschafts- und vorgangslose *Existenzen*. Eben als solche deutet er sich Wert und Geltung. Er ist Wert- und Geltungsverseinler. Nur daß er die Eigenschafts- und Vorgangslosigkeit verdeckt, indem er seinen Pseudoexistenzen Unveränderlichkeit zuschreibt. Bald sollen ihnen unbekannte Eigenschaften und Vorgänge zukommen, in denen sie ohne Wechsel verharren, bald macht man eine einzige bestimmte Eigenschaft zu ihrer dauernden Beschaffenheit. In der ersten Art, daß es unbekannte Eigenschaften und Vorgänge in sich vereinige, hat *Xenophanes* vom pantheistisch Einen, *Plotin* vom theistisch Einen gesprochen. Es sei existierendes Göttliches, aber alle Bestimmtheiten, die ihm menschliches Denken zu geben versuche, prallten davon ab. In der zweiten Weise, daß das ganze Sein nur in *einer* Eigenschaft ausgedrückt sei, hat *Pythagoras* die Zahlen verseinelt und als Bestandteile der Dinge genommen; in derselben Weise hat *Plato* seine Ideen zu überweltlichen Existenzen geprägt. In jeder Idee sei nur die eine Bestimmtheit vorhanden, die ihren Begriff angebe; z. B. die Idee der Größe sei nur Größe und weiter nichts, die Idee der Ähnlichkeit sei nur Ähnlichkeit und weiter nichts.

Eben diese Bestimmtheit gilt dem Verkünder der Ideenwelt als reine Qualität, ohne jede Intensitäts- oder Quantitätsspur (Größe schlechtweg, Ähnlichkeit schlechtweg); der Idee eigne nur gattungsmäßiges Sosein, kein individuelles Dasein. Derartige Existenzen werden heute als „Wesenheiten" bezeichnet — es gebe Sinnwesenheiten, Wertwesenheiten — und noch immer ist man mit Plato geneigt, diese verfeinelten Gebilde zu einer besonderen geistigen Welt oder Überwelt zusammenzufassen.

Keine Frage ist brennender als die nach Gott. Man ahnt ein Letztes, Geheimnisvolles, das zugleich Weltgrund, wie Lebensmacht ist. Muß man es mit Kategorien der Existenz buchstabieren, so daß ihm Eigenschaften und Vorgänge zuzuschreiben wären, oder aber mit Kategorien des Geltens, oder des Wesenden? Nennt man es das Schicksal, die Macht, das Numinose, das ganz Andere, so bestimmt man es — vielleicht — mit Kategorien des Wesenden.*) Mit Existenzkategorien naht ihm, wer ihm Fühlen, Wollen, Denken, d. i. vorgehendes Geschehen, wie in der menschlichen Seele, zuschreibt, nur daß solches in höchster Steigerung ausgesagt wird. Wo dies der Fall ist, wird der Bereich des Existierenden, der für die Positivisten nur endliche Körper und Seelen umfaßt, auf ein weiteres Gebiet, die „unendliche Substanz", ausgedehnt.

Für den Positivisten bleibt das Gegebene auf die wahrnehmbare Welt beschränkt. Jeder Gegensatz dazu wird „Idealismus" genannt. Aber es ist ein anderer Idealismus, der neben die endlichen Körper und Seelen ein unendliches Höchst- oder Allwesen stellt; ein anderer Idealismus, der Sinnwesenheiten und Wertwesenheiten in die freie Luft hängt, als bestünden sie für sich ohne Gott und Menschen; und ein abermals anderer Idealismus, der von dem spricht, was west.

Die sichtbare Welt und ihre Evangelisten.

Für die Positivisten, hörten wir, bleibt das Gegebene auf die wahrgenommene Welt beschränkt. Sie gleichen den Seelen Plotins, die sich von den übersinnlichen Quellen abgewendet haben, die mit ihrem eigenen Selbst in die Schatten der Materie eingetaucht sind und nur dort sich suchen und bejahen. Eben damit verfallen sie dem Gesetze des Nichtseienden, daß keine ihr Seelentum zu halten vermag, daß jede von der Körperlichkeit gefangen und vernichtet wird. So geht auch

*) Vielleicht! Denn meist dürfte eine geheimnisvolle Existenz mit geheimnisvollen Eigenschaften gemeint sein.

durch den ganzen Positivismus ein ertötender Atem der Seelenlosigkeit. Es ist wie ein Verhängnis der Unvernunft, der Sinn- und Wertlosigkeit, das in der positivistischen Lehre unvermeidlich aufsteigt, so sehr sich die Seelengläubigen unter den Positivisten dagegen wehren.

Es gibt nämlich seelenbejahende und seelenverneinende Positivisten. Die letzteren sind die Vollzieher des geistigen Todes an den ersteren. Alle Positivisten sind wahrnehmungsgläubig, nichts als wahrnehmungsgläubig. Aber die Einen entnehmen das Gegenständliche ihrer Weltanschauung lediglich der äußeren Wahrnehmung, die zeitliche Verhältnisse nur in Verflechtung mit räumlichen aufweist. Ihr Verstand erhebt die räumlichen Beziehungen zum Maßstabe und zur Grundlage aller übrigen. In ihnen offenbare sich die Welt des Stoffes, die einzige Wirklichkeit, die es gebe. Was dagegen vor dem Blicke der inneren Wahrnehmung stehe, die reine Zeitgestalt raumloſen seelischen Geschehens, sei nichtiger Schein. Es täusche eigene Regsamkeit, innere Lebendigkeit aus sich heraus nur vor.

Die Anderen vertrauen der inneren Wahrnehmung, daß im Ich eines jeden raumlose Wirklichkeit, die Welt des Bewußtseins, verbürgt sei. Sie sind seelengläubig. Indessen sind sie zumeist von dem Räumlichkeitsblicke der äußeren Wahrnehmung so angesteckt, daß sie selbst noch das Bewußtsein, wie einen Punkt, lokalisieren. Sie geben diesem ihren ausdehnungslosen Punkte, dem seelisch-Innerlichen, eine Stelle, indem sie es aller körperlichen Umgebung, auch dem eigenen Leibe, gegenüberstellen.

Hie Außenwelt, dort Innenwelt! Nebeneinander stehend sei beides aufeinander bezogen. Wie könnte es anders sein, als daß die unendliche Umwelt den winzigen Punkt mit überwuchtender Gewalt berührte! Ihre Energien fließen auf die raumlose Seele ein. Nicht sie lebe, sondern in ihr lebe das „Milieu".

Nicht alle seelengläubigen Positivisten geben sich dem Milieubegriffe gefangen. Manche halten das Ich für wesentlich unberührbar von der Raumwelt, weil sie es als reines Zeitwesen erleben. In seiner absoluten Raumlosigkeit sei es zum mindesten gegen Vernichtung, soweit sie von den Vorstößen der Raumwelt drohe, gefeit. Man denkt ungefähr so, wie Descartes seinen Unsterblichkeitsbeweis meint. Wegen der völligen Verschiedenheit von Seele und Leib, hier raumhafte, dort raumlose Existenz, sei es viel leichter, lehrt der Franzose, sie außer einander zu denken, als in der rätselhaften Vereinigung, in der sie uns jetzt begegnen. Nicht das zukünftige Auseinandersein von Seele

und Leib sei das eigentliche Rätsel, sondern ihr gegenwärtiges Zusammensein. Keineswegs sei einzusehen, warum aus der Vernichtung des körperlichen Organismus die Vernichtung des Ich folgen müßte.

Der äußerste Griff dieser Art seelischer Selbstbejahung ist es, die Raumwelt draußen für ein Erzeugnis des Bewußtseins zu erklären, weil der Blick der äußeren Wahrnehmung aus dem beseelten Inneren hervorbreche. Die leibliche Bedingtheit des Seelenlebens wird ganz aufgehoben.

So in der Theorie. In der Praxis nimmt jeder Positivist sich und seine leibliche Umgebung schlechtweg, wie beides erscheint. Er denkt nicht daran, den Strom der Welt in Traum zu verwandeln, sondern strebt, darin so viel wie möglich realen Platz an der Sonne zu gewinnen und zu behaupten. Dabei wird ihm die Raumzeitwirklichkeit mit dem, womit sie reizt, und dem, womit sie droht, leicht ganz zum erfüllenden Bewußtseinsinhalt. Er verfällt der Gefahr, vor der einst die Neuplatoniker gewarnt hatten; je verlangender sich die Seele zur Raumwelt hinwende, um so mehr verlösche das selbständige Leben der Seele. Deren Nahrung sei, Gott anzuschauen.

Hiermit sinkt die Wagschale zugunsten der leibesgläubigen Positivisten. Es bedarf ja nur geringer Zuspitzung und Steigerung, so steht man mit ihnen bei der Behauptung, die Außenwelt dringe nicht nur als erfüllender und vorherrschender Inhalt in die Seele hinein, sondern bedinge ganz unmittelbar ihr Dasein, oder was vom seelischen Leben da zu sein scheint. Das, was wir „Seele" nennen, sei nur ein Beiwerk in dem ungeheuren Gewoge der Massen. Es werde in gewissen körperlichen Systemen, die wir „Gehirne" nennen, hervorgebracht. Eine Summe von Nervensträngen phosphoresziere gleichsam nach innen. In den Zuständen, die wir als „Wachsein" bezeichnen, entwickelten sie Bewußtsein; in anderen Zuständen, die wir als „Schlaf" bezeichnen, sei diese merkwürdige Radioaktivität, oder wie man es nenne, wieder erloschen und gehe mit der Abnutzung und dem Verfalle der Gehirnsysteme auf immer verloren. Solche Einebnung, solches Gleichwerden des zerebralen Schwingungszustandes mit dem Habitus der übrigen Natur heiße „Tod". Er sei nur ein Schritt in dem unaufhaltsamen Ausgleiche aller Bewegungszustände. Tod sei die Entropie des Organismus. Dessen Ende gleiche dem Ende der Welt.

Man kann demgegenüber überzeugt sein, daß das Leben kein Abschnurrungsprozeß sei von Atomhaufen, die sich gegenseitig Beschleunigungen geben und nehmen, sondern daß darin einheitliche Ganzheit

aufbauend wese. Nicht der Körper zünde sich im Gehirn lauter einzelne Empfindungen und Vorstellungen, gleichsam als Vexierlichter an, aus denen dann ein Ich zusammenflösse, sondern die lebendige, von vornherein als Ganzes gegebene Seele baue sich den Körper. Sie mache ihn zu dem zweckerfüllten und sinnerfüllten Organismus, der er sei, und als welcher er jeden toten Atomhaufen und selbst jede künstliche Maschine tausendfach übertreffe. Aber der Gehalt solcher Überzeugung verflüchtigt sich, solange sich dem geistigen Blicke das Gesamtuniversum nur wie ein abschnurrendes Uhrwerk darstellt. Es ist unvermeidlich, daß das Todesschicksal der gesamten Körperwelt, wie es in der mechanistischen Auffassung gesehen wird, zum Vernichtungsschicksal auch der Seele wird.

Wir sprachen von „Entropie", dem steten Verluste an umsetzungsfähiger Energie. Sie bedingt einen Endzustand der Welt, in dem alle Bewegungsunterschiede ausgeglichen sind, alle Temperaturunterschiede aufgehört haben, in dem es keine Mannigfaltigkeit des Einzelnen und Besonderen mehr gibt, sondern alles zu einer starren Masse zusammengeronnen ist. Alle Dinge haben ihr Fürsichsein im Wärmetode verloren. Jegliche Selbheit stirbt ab, indem alles gleich wird. Doch nein, es gab schon vorher keine Selbheit. Es gab nur blinde Atomhaufen, in deren Bewegungen keine eigene Regsamkeit zutage tritt. Dasselbe starre Naturgesetz gebietet über allen und macht ihr Geschehen gleichmäßig, wie die Schritte eines Bataillons der Befehl ihres Hauptmanns. Nur Unterschiede der Lage und der Geschwindigkeit deuten den Anhauch einer mageren Mannigfaltigkeit an. Eben diese karge Unterschiedlichkeit ist dem Weltprozesse noch zu viel Unterschiedlichkeit. Wie sie bedeutungslos war, soll sie ins Wesenlose vergehen. Eine unendliche stille Wüste, in der gar kein Unterschied mehr blickt, ist der Abschluß. Der Entropiegedanke vollendet folgerichtig, was im Gesetzesgedanken vorweggenommen ist, Gleichgültigkeit alles Einzelseins und Einzelgeschehens.

Das Verhängnis des Positivismus hat sich erfüllt. Für ihn gab es nur raumzeitlich existierende Einzelwesen, nichts von wesender Einheit, nichts von Geltung. Nun verwandelt sich sein Existierendes selbst in Nichtseiendes, und zwar in keines, aus dessen schaffendem Hauche sich Geltung, Wert, Dasein entladet, dessen wesender Schoß schwanger wäre von Wesen und Wesenhaftigkeit; sondern in ein Nichtsein, darin sich das krasse Nichts gleich Null versichtbart, das sich logisch selbst verneint, das Widersein, Unwesen, Verwesung ist.

Die stille Wüste.

Ein Meduſenhaupt, das Entropieſchickſal der Welt! Man tritt dieſem Ausblicke auf allgemeinen Untergang meiſt ſo entgegen, daß man zu zeigen verſucht, unſerm Planetenſyſtem würden durch eingefangene kosmiſche Maſſen, die in die Sonne ſtürzten, ſtets ſo viel neue Energien zugeführt, daß der Zeitpunkt der allgemeinen Erſtarrung in unendliche Ferne rücke. Von anderen Geſichtspunkten her flüchtet man zur Lehre von der „ewigen Wiederkehr"; der ganze Weltprozeß wiederhole ſich immer von neuem.

Aber es brauchte uns überhaupt nicht zu kümmern, was aus dem Exiſtierenden wird, wenn bei uns eine Sinnhaftigkeit, eine Weſensmächtigkeit aufkäme, die die Art des Exiſtierens unter ſich ließe. Wie, wenn der Weltprozeß nicht im Exiſtierenden hängen bliebe, ſondern ſeinen Weg durch das Exiſtierende nähme, um auf höheren Gipfeln alles Exiſtierende zu überglänzen? Vergegenwärtigen wir uns noch einmal, wie ſich der Poſitivismus aus ſeiner Achſe herausgedreht hatte! Mit lauter vereinzeltem Sein hatte ſein Weltbild angefangen. Zum Schluſſe iſt alles Einzelſein verſchwunden, ein unterſchiedsloſes Maſſenganzes ſtarrt in ewigem Schweigen. Dieſe grauenvolle Einheit, dieſe tödliche Ganzheit, ſtellt ſich dumpf mechaniſch her. Man dürfte hier nicht von einer Gerichtetheit des Weltgeſchehens ſprechen, als zielte es von Anfang an auf ſolchen Endzuſtand, auf das Zuſammenfließen alles Getrennten in ein wüſtes Eins. Hier gibt es keine Spannung, die belebend durch das Univerſum ginge. Da gibt es nur ein fortſchreitendes Matt- und Müdewerden, einen Ausgleichungsprozeß, in dem keine Ganzheit wirkt, ſondern einzig und allein die Teile aufeinander handeln. Sie ſind gleichſam in einem demokratiſchen Prozeſſe begriffen, ſofern die Atome niederen Potentials die Atome höheren Potentials zwingen, ſich ihnen anzugleichen.

Wie anders, ſich den Prozeß umgekehrt zu denken! Im Anfange die ſtille Wüſte, das regloſe Eine, in dem noch niemals ein Unterſchied geblickt hätte. In dem unermeßlichen Abgrunde ſchläft dumpf das Ziel, ſich gliedhaft zu beleben, zu beſeelen, und nun iſt aus dem regloſen Schoße auf einmal millionenfach geteiltes Daſein entſprungen, aus ſeiner Nichtsform hätte ſich Weltform erſchloſſen. An Stelle der materialiſtiſchen Götterdämmerung, des ſinnloſen Ablaufes ins Leere, wäre ein ſinnhafter Ablauf aus dem Leeren getreten.

Aber wäre das ſchon Sinn, daß Weltform, das brodelnde Bei-

sammen der Körper- und Seelenscharen, entsprungen wäre? Läge nichts weiter vor, als daß sich die Bewegung des Anfanges im Dasein unzähliger Einzelwesen entladen hätte, so stünden wir doch wieder bei der positivistischen Kosmologie, nur vom anderen Ende her. Bei dieser: die ursprüngliche Vielheit verschwindet und tote Einheit wird. Jetzt: die reglose Einheit des Ursprunges verschwindet und wirre Vielheit wird. Wir wären wieder beim positivistischen Anfangszustande angelangt, und nichts wäre gewonnen, als daß das entropische Absterben nun begänne.

Hier setzt die „Philosophie des Ungegebenen" ein. Gewiß, da west im Anfange stille Wüste, eine dem Nichts gleiche Einheit. Ihr windloser Hauch ist Hunger nach Dasein. Der Hunger könnte sich nur in unermeßlicher Fülle, unendlichem Gehalte sättigen. Das Dasein aber, das bisher aufgekommen ist, das in der Form des Existierens gegeben ist, ist weder einheitliches Dasein, noch höchstes Dasein. In dieser Mengenunendlichkeit der Dinge und Seelen ist Einheit nur insofern ausgedrückt, als jedes Ding die Einheit seiner endlichen Bestimmtheiten ist. Aber nirgends finden wir universale Einheit in eigener, unendlicher Bestimmtheit; ja selbst der ganze Kosmos verwirklicht kein Leben, das alles in einem wäre. Indem jedes Ding von den anderen getrennt dasteht und sich gegen sie behauptet, bejaht es *seine* Ganzheit, aber hindert die Ganzheit des Weltseins; *diese* Ganzheit bleibt „ungegeben". Der gestaltlose Urhauch, der in der Entstehung der Dinge sein Ziel suchte, ein Ganzes und Absolutes zu werden, ist über ihren Gestaltungen nicht zu seiner Gestalt gekommen. Statt daß unendliche Einheitslebendigkeit atmete, ist die gegebene Welt nur der Inbegriff von lauter besondertem Leben und Dasein.

Aber, fährt die „Philosophie des Ungegebenen" fort, dennoch ist für das Lebenwerden des Absoluten notwendige Voraussetzung, daß Einzeldasein vorhanden ist. Es gibt erst den Hebelansatz her für göttliche Selbstschöpfung. Es ist in seiner Existenzform da, *damit* in solcher Hülle Unendlichkeit in eigener überseiender Form erscheinen könne. Die wesende Einheit des Anfanges war über dem Dasein von Dingen und Seelen daseinslos geblieben. Das heißt, sie war ledig aller Bestimmtheiten geblieben, so viele endliche Einheiten von Bestimmtheiten ihre Zielbewegung hervorgetrieben hatte. Nun gewinnt sie gerade in der Spannung, die von der Ungegebenheit absoluten Daseins her durch alles Dasein geht, ihren Selbstsetzungsprozeß. Nun kann sie im Rahmen des Existierenden in einer neuen, alles Existieren

überbietenden, nur ihr eigentümlichen Art der Gegebenheit hervorbrechen. Sie gebiert sich in menschlichen Seelen als weltüberlegenes Geltungs- und Werterlebnis. Was im Existierenden schwieg, kommt als Logisches (Geltung Ausdrückendes) und Axiologisches (Werthaftigkeit Ausdrückendes) zum Reden: Gott. Diese Grundanschauung wird sich uns in der Ausführung und Durchführung fester gestalten. Sehen wir uns zuerst nach Bezeichnungen um, die uns bei solcher Ausführung helfen sollen!

Das zielende Gottesnichts.

Meister Eckehart nennt jene stille Wüste, mit der alle Gedanken eines Anfanges anfangen müssen, „Gottheit". Das Wort läßt sich sehr wohl verwenden, wenn man festhält, daß „Gottheit" etwas anderes besagen soll, als „Gott". „Gottheit" ist lichtlos und gestaltlos, sie entbehrt aller Bestimmtheiten, ist leere ungeformte Einheit, die nach Selbstformung hungert. „Gott" ist die geprägte Lebensform der Einheit, ist ihre in sich selbst gefaßte Totalität und wesenhafte Fülle. Von der Gottheit ist jede Art der Gegebenheit ausgeschlossen. Nicht als Ganzes existiert sie; denn alle Bestimmtheiten, die sie zur Ganzheit vereinigen könnten, fehlen. Ebenso wenig sind Geltung und Wert in ihr aufgeschlossen oder eingeschlossen. Vielmehr ist ihr Schoß so leer, daß darin nicht einmal ein Schatten von Sinnwesenheiten oder Wertwesenheiten ruhen könnte.

Jakob Böhme nennt sie deshalb nicht Urgrund, sondern Ungrund. In solcher Ungegebenheit ist die Gottheit dem Nichts gleich. Aber dies ungründige Nichts bedeutet nicht, wie das logische Nichts, die Verneinung, sondern die Abwesenheit aller Bestimmtheiten, und zwar ist es eine schöpferische Ledigkeit, die im Sprunge nach höchster Bestimmtheit alle gegebenen Bestimmtheiten aus sich entspringen läßt. Gottheit existiert nicht: nicht als Ding, nicht als Seele, nicht als Gott, und ist doch so voll Zielens nach Göttlichkeit, daß alle Dinge und Seelen daraus verursacht werden und in weiterer Folge Gott sich daraus selbst verursacht. Darum ist der Name, der das Wesen dieses wesenden Ungrundes vielleicht am besten ausdrückt, „das schaffende Gottesnichts". Wir können jetzt kurz sagen: Die Weltwerdung liegt auf dem Wege vom schaffenden Gottesnichts zu seinem Gottesselbst. Sie ist nicht, wie der Positivismus gemeint hatte, ein sinnloses Auftreten von Existenzen, die dann alle wieder vergehen, ohne daß aus dem ungeheuren Aufwande eine Bedeutung hervorgekommen wäre.

Schon die altindischen Denker kennen das schaffende Gottesnichts, das ungegeben Wesende vor allem Existieren. „Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen? Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen.“ „Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein. Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein? Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer? Nicht Tod war damals, noch Unsterblichkeit. Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit das Eine, außer dem kein andres war.“

Wohl am tiefsten, noch tiefer als die Inder und selbst Meister Eckehart, hat Jakob Böhme in diesen Abgrund geblickt. Wir hatten seine Lehre schon kurz berührt. Sie bringt die geniale Intuition eines Gottesdifferentials. Es lohnt sich, dabei näher zu verweilen.

Im Anfange, lehrt Jakob Böhme, steht der Ungrund, Chaos, das sich noch nicht gefaßt hat. Der Ungrund ist naturlos, affektlos, kreaturlos, ein Auge der Ewigkeit, ein ungründlich Auge, das in Nichts steht oder sieht. In diesem ungefaßten Chaos haucht ein Verlangen, zu sich zu kommen, Sein zu gewinnen und in dem Sein sich selbst zu gewinnen. Das ist die Sprache des Willens. Aber es ist, sagt Böhme, ein Wollen, das so „dünn“ ist, daß es als wie ein Nichts ist. Man mache sich den Ausdruck klar!*) Nehmen wir an, jemand sehne sich nach einem guten Worte von einem Lehrer, Freunde, der Geliebten. Es fehlt ihm, solange er es nicht hat. Der heimliche Hunger seiner Seele geht darauf, vielleicht, ohne daß er es sich eingesteht. Wenn ihm der andere das gute Wort gäbe, so wäre die Sehnsucht befriedigt, das Begehren voll geworden. Erfüllte, vollgewordene Sehnsucht: das Gegenteil davon ist das ungestillte Bedürfnis, der leerbleibende Willenshunger. Je ferner er von der Erfüllung ist, um so leerer, um so dünner ist der Wille, um so hungrigeres Bedürfnis ist er.

So ist es mit dem Willen der ungründigen Gottheit. Sie hat noch kein Selbstsein, zielt aber nach Selbstsein. Selbstsein ist Dasein in Ichform, wie wir es leben, jeder als das Ich, das er ist. Bloßes Dasein ist das Existieren der unbelebten Dinge. Hätte die unseiend wesende Gottheit ihr Selbstsein schon gewonnen, so wäre das ihr vollerfüllter Wille. Hätte sie bloß Dasein gewonnen, aber kein Selbst in solchem Dasein, so wäre es ein dünnerer Wille. Nun versuche man, sich das

*) Vgl. H. Schwarz, „Auf Wegen der Mystik“, (Erfurt 1924) S. 19 f.

gottheitliche Sehnen, das auf göttliches Selbstsein geht, noch leerer zu denken, so nämlich, daß nicht einmal das Dasein erreicht ist. Das zielende Wollen hört nicht auf zu zielen, ob sein Ziel erreicht ist oder nicht. Aber in diesem Falle, wo Selbstsein das Ziel ist, und noch nicht einmal das Dasein gewonnen ist, schlägt das zielende Wollen ins Nichtsein um. Es ist zielendes Nichtsein, allerdünnster Wille, geworden. Es ist, wie wenn man Wein verlangt und immer Wasser hinzugegossen bekommt. Die volle Weinblume gliche dem Gottheitsziele, ein lebendiges unendliches Selbst zu werden. Der verdünnte Wein gliche dem starren Dasein der Ichlosigkeit, wie es z. B. die Steine zeigen. Reines Wasser gliche dem Nichtsein. Das wäre der Ungrundzustand der Gottheit, ihr Differentialzustand, in dem sie vorerst wesenlos zielendes Nichts ist. Dieser Nullzustand, in dem der Gottheit noch nicht einmal Dasein gelungen ist, ist natürlich eine Abstraktion des Denkens. Ihn hat es niemals in der Zeit gegeben. Denn seit Ewigkeit ist der Gottheit Dasein gelungen und gelingt ihr immer wieder. Das seit Ewigkeit dem zielenden Nichts gelingende Dasein nennen wir Welt.

Sein Gottestum aber, die Selbsterschaffung der Gottheit zu eigenem lebendigen Ich, ist dem zielenden Nichts damit noch nicht gelungen. Die Welt ist nicht göttlich. Es liegt im Wesen der Welt, daß sie nicht göttlich sein kann. Von welcher Art ist denn dieses Etwas, das man „Welt" nennt? Versuchen wir, uns darüber Rechenschaft zu geben! Damit kehren wir zur Philosophie des Ungegebenen zurück.

Das schaffende Gottesnichts.

Die Welt besteht aus unzähligen Einzelwesen. Zum Sinne lebendiger Ganzheit hatte die wesende Einheit kommen wollen. Statt dessen ist lauter gebrochenes Sein da. Dächte man sich dies gebrochene Sein atomhaft, Stück für Stück nur durch Lage und Bewegung unterschieden, so fehlte über den nichtssagenden Wiederholungen jeder Sinn. Einen Sinn des Ganzen kann es nur geben, wenn es Verschiedenheit, die Vielgestalt stets anderer und anderer Monaden, gibt. So ist es auch. Mindestens die belebten Wesen sind Millionen verschiedener Individuen. Statt Einförmigkeit der Massen, statt Massenbewegung zur Einförmigkeit und damit zum Tode, tritt die Formstrebigkeit des Lebens.

Es ist etwas Wundervolles, das Leben, und es ist etwas Wunderbares um das Leben. Leben ist Gliedrigkeitsbewegung. Glied setzt

voraus, daß andere Glieder von verschiedenen Funktionen da sind, und daß sie ihre Vollkommenheit erhalten durch die Art, wie sich das Ganze in ihnen ausdrückt. In allem, das lebt, gibt es Gefüge, das einem Zentrum gehorcht, welches es zu seinem Gefüge gestaltet, welches sich zur Ganzheit wächst, indem es sich aus jenem Gefüge Glieder bereitet. Wir nennen diesen Prozeß, der aus zentriertem Gefüge belebtes Gebilde entstehen läßt, der ersteres in die Glieder eines sich gliedernden Ganzen verwandelt, „Entwicklung". Die Gefügekräfte, die in einer Ganzheit enthalten sind, werden dabei lebendige Gliedkräfte, und hierdurch erst wird die Ganzheit ganz sie selbst. An dem, was sich in ihr regt, entfaltet sie sich zur Reife und entfaltet es zum wuchstümlichen Ausdruck ihrer Reife. Aus etwas, das in ihr gefügt ist, wird etwas, worüber sie verfügt, und was in ihrer Sättigung seine Höhe gewinnt. Je mehr die Leistung Gliedgepräge hat, um so gesättigter die Ganzheit. So bedeutet „Entwicklung", daß sich Anlagen immer mehr in Glieder umschaffen, indem ein einwohnendes Zentrum seiner selbst mächtig wird. Es ist, als ob sich die Gliedwerdung unter dem Anhauche einer Lebenseinheit vollziehe, wodurch die letztere selbst erst zu voller Lebenseinheit wird.

Der wesenden Ganzheit des organischen Lebens steht die tote Individualität unbelebter Gegenstände gegenüber. Was ist das Gemeinsame? Jedes Einzelwesen, ob belebt oder unbelebt, besteht dadurch, daß in ihm viele Bestimmtheiten zusammenbestehen. Es besteht als Einheit seiner Bestimmtheiten. So ist ein Stein die Einheit seiner mineralischen Bestimmtheiten, eine Pflanze die Einheit ihrer pflanzlichen Bestimmtheiten, ein Mensch die Einheit seiner leiblich-seelischen Bestimmtheiten. In diesem Aufbau verrät sich der letzte Ursprung aller Einzelwesen. Zu solcher Zusammenfassung seiner Bestimmtheiten hat es ja kein Einzelwesen aus eigener Macht gebracht. Ist doch jedes Einzelwesen erst Ergebnis der Einigung. Es ist gewordenes Vieleines. Daß es aber Vieleines hat werden können, das macht die einigende Funktion, die hinter den Bestimmtheiten steht. Die hier in Rede stehende Funktion, lehrt die Philosophie des Ungegebenen, ist jedesmal von der uranfänglich wesenden Einheit geborgt. Letztere west ursprünglich als über sich hinauszielendes Nichts, als leere Gottheit, ohne irgend etwas zu durchwesen. Das ist ihre vorweltliche Ungegebenheit. Ihr Ziel ist, Göttlichkeit zu werden, das ist sich zu höchster Wesenhaftigkeit zu beleben. Indem sie so zielt, entfalten sich aus ihr in immerwährender Schöpfung die Einzelwesen, nämlich es

entfalten sich alle möglichen Teileinheiten mit allen möglichen Bestimmtheiten. Solche Teileinheiten *durchwesen* etwas, nämlich jede durchwest ihre eigenen Bestimmtheiten. Hierdurch sind sie *Einzelwesen*. „Einzel" und „Wesen", beides ist zu betonen. Einzelwesen ist *Einzelwesendes* (jegliches in seinen Bestimmtheiten). Daß wir uns z. B. als Ich wissen, unseres Selbst bewußt sind, ist der Ausdruck *unseres* Einsseins von Bestimmtheiten, ist der Ausdruck wesender Einheitsfunktion in dem vielerlei Geeinten, das wir unser Fühlen und Wollen, unser Wahrnehmen und Urteilen nennen. Nicht daß das Wörtchen „unser" hier einen Besitz anzeigte, sondern wir *sind* das lebendige Eins dieser seelischen Bestimmtheiten, wir sind als ihr Vieleines, und sie sind als unser Vieles gegeben.

All dies Gegebene ist von der ungründigen Einheit ausgegangen. Es war das Ziel der wesenden Gottheit, Höchstleben anzunehmen. *Darüber* brachen Bestimmtheiten über Bestimmtheiten aus ihr hervor, als türmten sich ansteigende Geländewellen, die eine über die andere sich erhöhend, einem höchsten Gipfel zu, und immer neue Atemzüge ihres Hauches gaben immer neuen Bestimmtheiten Einheit.

Bei den belebten Einzelwesen überwiegt die einigende Funktion die Vielheit der Bestimmtheiten. Umgekehrt ist es in der unbelebten Welt. Daher im Reiche der Stoffe das fortwährende Zerrinnen und sich Ausgleichen, während sich das organische Individuum immer neue Zufuhr aneignet und mit seinem Sein durchdringt. Das organische Individuum vermag die Bestandteile der Umgebung in sein Eigentum zu verwandeln, sie sich einzugliedern. Seine wesende Einheit gestaltet sich zu strebender Ganzheit, die sich in sich selbst gliedert, und die sich das, was außer ihr liegt, angliedert. Die unorganischen Individuen fügen sich mit anderen ihresgleichen zur Masse. Statt *sich* zu gliedern, werden sie zu Teilen, sie werden aus Vieleinem zu einerlei Vielem.

Keine Allexistenz, keine Höchstexistenz.

Zuerst hatten wir die wesende Einheit *vor* allem Existierenden betrachtet. Jetzt haben wir ihre Spur *in* allem Existierenden gefunden. Jedes Einzelwesen hat sich vom wesenden Hauche der Gottheit. Sie leiht die Einheitsfunktion her, durch die das Einzelwesen geeintes Sein seiner Bestimmtheiten wird. Die Einzelwesen unterscheiden sich durch ihre Bestimmtheiten. Die unterscheidenden Bestimmtheiten sind von gleichartigen Einheitsfunktionen durchwest. Durchwesende Einheits-

funktion in vielerlei Bestimmtheiten (einheitdurchwese Vielheit von Bestimmtheiten) zu sein, genau das ist der letzte Sinn dessen, was „Einzelwesen" heißt.

Das Dritte: wie steht es über dem Werden der Einzelwesen mit der Gottheit selber? Hat sie, das Erstwesende, mit dem Aufbrechen von Existierendem etwas gewonnen? Existenz, Leben hatte jeder ihrer Atemzüge geschaffen. Ist es dabei der Einheit selbst gelungen, in Existenz, Leben, überzugehen? Das Leben der Einheit könnte nur Höchstleben oder Alleben sein. Gibt es solches?

Wir wollen das Entquellen der Bestimmtheiten und ihrer einheitstiftenden Durchwesungen, jene unaufhörliche Gestaltung von körperlichen und seelischen Existenzen, als „Entfaltung" der Gottheit bezeichnen. Sie „entfaltet" sich in dem ganzen Heere der Existenzen. Ihrem „Entfaltungsraume", man nennt ihn auch schaffende „Natur", entstürzt jede beliebige Anzahl von Einzelwesen, aber — das ist nun nachzuweisen — sie kann in dem Raume solcher „Entfaltungen" ihre Selbstverwirklichung zu einem Alleben oder zu einem Höchstleben nicht erzielen. Das Existenzdogma sowohl des Theismus, wie des Pantheismus wird seine Blöße enthüllen. Dergleichen Verseinlungen müssen erst überwunden werden, damit um so überzeugender die theistische und pantheistische Setzungsoffenbarung begegne.

Einstweilen sei es als Tatsache zugegeben, daß man nirgends Göttlichkeit findet, wenn man sie im Funkeln höchster Eigenschaften sieht, oder wenn man sie mit der Fülle aller Eigenschaften sucht.

Diese Feststellung bereichert den Begriff des „Ungegebenen". Er meinte vorerst die stille Gottheitswüste, die existenzlos vor allem Anfange west. Es gab keine Bestimmtheiten, in denen irgend etwas hätte „gegeben" sein können. Nunmehr tritt der Sinn hinzu, daß aus ihr wohl Bestimmtheiten hervorgehen können, in denen anderes existiert, aber keine, in der sie selbst existierte. So viele Bestimmtheiten das schaffende Gottesnichts in seinem Gotteshunger entspringen läßt, so viele Einheitsdurchwesungen es ihnen leiht: dadurch treten zwar die unzähligen Einzelwesen hervor, es wird insbesondere auch Lebendiges, dies dann, wenn die einigende Funktion die Vielheit der Bestimmtheiten überwiegt, — gliedernde Ganzheiten wesen dann durch psychophysisches Gefüge —, aber die Einheit selbst verharrt ohne Leben. Alle Dinge sind Resultat ihrer Funktion, jedes ist gewordene Einheit von Bestimmtheiten. Aber der Wurf aus der Einheit, mit dem Welt

geworden ist, hat nicht ausgereicht, sie selbst in Existenz übergehen zu lassen. Für sich hat sie nicht Ganzheitsform gewonnen, nicht die eines Höchstwesens, nicht die eines Allwesens; gestaltlos bleibend durchwest sie all das Gestaltete. Ihre Ungegebenheit bedeutet neben dem vorigen Sinne nun dies Neue, daß sie als theistische oder pantheistische Gestaltetheit ungebbar ist, und daß es keinerlei derartige Gestalt gibt.

Der Nachweis ist einfach.

Existieren, hatten wir definiert, heißt Einzelwesen sein, Geeintes von Bestimmtheiten sein, Eigenschaften und Vorgänge haben. Existenz hätte demgemäß die wesende Einheit nur gewinnen können, wenn auch sie Einheit von Bestimmtheiten geworden wäre, ein besonderes Einzelwesen also mit solchen Bestimmtheiten, von denen wir sagen dürfen, es seien ihre Bestimmtheiten. Aber erstens dem Pantheismus gegenüber: alle Bestimmtheiten, die es gibt, sind auf die unzählige Schar der Einzelwesen verteilt. Jedes Einzelwesen, das wir vorstellen mögen, nimmt der Einheit Bestimmtheiten fort, mit denen sie sich hätte umkleiden müssen, um ihrerseits in die Reihe des Existierenden, in die Reihe der gegebenen Einzelwesen, einzutreten. So können wir sie selbst, auch nach dem Entspringen der Welt, nur als etwas Leeres, Unbestimmtes denken. Ohne sie existierte nichts. Aber sie selbst ist Schweigen gegenüber allem Reden der Bestimmtheiten, durch die es Existierendes gibt. Sie bleibt stille Wüste ohne Leben und Existenz. Selber existenzlos bildet sie den Grund dafür, daß diejenigen Bestimmtheiten in eins zusammentreten, als deren Geeintes jegliches Einzelwesen existiert. Es ist nicht Einheitswirklichkeit geworden, sondern zersplitterte Vielheitswirklichkeit.

Sodann dem Theismus gegenüber: jene Atemzüge der Gottheit, die Durchwesungsfunktionen schaffen, die Bestimmtheiten einatmen, verfangen sich im Zirkel der Bestimmtheiten. Es gibt in der unendlichen Menge derselben keine höchste Bestimmtheit, ebensowenig wie sie alle einheitlich umgriffen werden können. Die unzählige Reihe der Einzelwesen, die im Entfaltungsprozesse des Gottesnichts entspringen, bleibt ihrer Natur nach ohne Abschluß. Sie führt ins Infinite, nicht zum Transfiniten. Die gottheitliche Entfaltung läßt nur endliches Dasein hervorgehen; dies Hervorbringen zeichnet mit dem Stempel der Naturhaftigkeit. Göttliches Leben bleibt darüber ungegeben. Es ist in der Existenz zeugenden Form der Entfaltung nicht möglich. Diese erreicht weder Göttlichkeit als Einzelexistenz, noch Göttlichkeit als Alleristenz.

Das möchten weder der Theismus noch der Pantheismus Wort haben. So bedarf es einer Auseinandersetzung mit beiden. Sie wird klären und weiterleiten.

Einheit, wird behauptet, existiere seit Ewigkeit. Die Einheitswirklichkeit sei Gott. Für den Theismus ist Gott Einzelwesen mit höchsten Bestimmtheiten, Seinsmaximum. Für den Pantheismus ist Gott Allwesen. In ihm seien alle möglichen Bestimmtheiten, die es gäbe, in eins zusammengeschlossen. So sei auch er Einzelwesen, aber Ganzheitswesen, ein solches, das alle übrigen Einzelwesen in sich enthalte. Die Scharen von Bestimmtheiten, die auf alle die anderen Einzelwesen verteilt wären, bildeten dennoch einen großen Zusammenhang. Sie bildeten in ihrer Totalität ein allumfassendes Geeintes. Als solches Geeintes der sämtlichen Eigenschaften aller Körper und Seelen existiere das unendliche Einzelwesen, der pantheistische Gott. Einzelwesen mit höchsten Bestimmtheiten — der theistische Gott; Einzelwesen mit allen Bestimmtheiten, darum Allwesen, Ganzwesen — der pantheistische Gott. Theismus und Pantheismus werden oft als Gegensätze betrachtet. Aber ohne weiteres ergibt sich die Gegensätzlichkeit nicht. Vielmehr rücken, wenn die Begriffsbestimmungen nicht durch eine besondere Klausel eingeschränkt werden, Theismus und Pantheismus nahe zusammen. Gäbe es einen theistischen Gott und gäbe es einen pantheistischen Gott, so würde, nach der bisherigen Worterklärung, der theistische Gott unfehlbar im pantheistischen Gott eingeschlossen sein. Das Einzelwesen mit allen Bestimmtheiten müßte notwendig das Einzelwesen mit höchsten Bestimmtheiten in sich oder unter sich haben.

Warum will die Rede von der einander ausschließenden Gegensätzlichkeit des Theismus und Pantheismus nicht aufhören? Weil man sich wie hypnotisiert in den Schlagwörtern (man könnte sie auch „Schlafwörter" nennen) „Transzendenz" und „Immanenz" bewegt. Transzendentes existiere jenseits der Welt, Immanentes in ihr. Der Verfasser legt sich nicht auf Kants Lehre von der Idealität des Raumes (und der Zeit) fest.*) Aber sie möge einmal gelten. Dann verschwindet aus der Wirklichkeit all dies Nebeneinander, Ineinander und Umeinander, das man sich so gern vorstellt, wenn man von „Welt", dem Heere körperlicher und seelischer Existenzen, spricht. Aber

*) Vgl. H. Schwarz, „Das Wahrnehmungsproblem" (Leipzig 1892 bei Duncker-Humblot).

der „Subſtanz“-Kern jeder dieſer Exiſtenzen, das Daſein eines jeden als „Ding an ſich“, bleibt beſtehen. Ebenſo exiſtiert das göttliche Einzelweſen weiter, das der Theiſt mit tranſzendenten, der Pantheiſt mit immanenten Prädikaten anſpricht. So müßte ſich auch das Weſentliche des Unterſchiedes erhalten, den man mit den abweichenden Ausdrücken im Sinne hat.

Aber wie will man ſich nunmehr den Gegenſatz vorſtellen? Er müßte formuliert werden, ohne daß man in den Floskeln raumverfangener Sprache hängen bleibt. Einzelweſen mit höchſten Beſtimmtheiten hier, Einzelweſen mit allen Beſtimmtheiten dort, das iſt das Feſte und Greifbare, das Stich hält und für den Unterſchied der Vorſtellungsweiſen vollkommen genügte.

An der Hand dieſes Sinnes läßt ſich ſogar eine Bedingung finden, die es nachträglich geſtattet Gegenſätzlichkeit auszuſprechen. Denkt man das pantheiſtiſche Einzelweſen mit allen endlichen Beſtimmtheiten, das theiſtiſche mit höchſten, unendlichen, Beſtimmtheiten ausgeſtattet, ſo kommt der Unterſchied, den man meint, in beſſere Ordnung.

Die unausrottbare Neigung, das göttliche Daſein in tranſzendenter oder immanenter Verräumlichung zu denken, zeigt den Grundfehler an, dem Theismus und Pantheismus gemeinſam unterliegen. Sie verſeineln das, was „weſt“. Verſeinlung des Weſenden iſt ebenſo töricht, wie Verſeinlung des Geltenden (Begriffsverſeinlung) und Verſeinlung des Werthaften. Es iſt alles derſelbe Fehler. Für uns „weſt“ die Gottheit, die die Welt im Innerſten zuſammenhält, ſie exiſtiert nicht. Eben dieſe weſende Art des Weltgrundes hat man nicht in ihrer Eigentümlichkeit zu erkennen vermocht. So hat man ſie in Exiſtierendes umgedeutet. Für uns bleibt das Gottesnichts über allem Entfaltungshauche, mit dem es Exiſtierendes, das iſt einheitsdurchweſte Beſtimmtheiten, ſchafft, reine Einheit, in der nichts geeint iſt, dieſelbe wie zuvor. Für die Theiſten und Pantheiſten ſteht feſt, daß dasjenige, was Exiſtenzen hervortreten läßt, ſelber exiſtieren müſſe. Nun heiſcht die angeforderte Gotteserſtenz einen Platz in der exiſtierenden Welt, und man ſtreitet ſich vergeblich, ob man ſie draußen oder drinnen ſuchen ſoll. Den Geſichtspunkt „Tranſzendenz oder Immanenz?“ beiſeite! Wir brauchen ihn nicht und laſſen ihn aus dem Spiele, wenn wir nun in die Auseinanderſetzung mit dem Theismus und dem Pantheismus näher eintreten.

Das Gesicht des Theismus.

Der Theismus stattet sein göttliches Einzelwesen mit „höchsten" Bestimmtheiten aus. Wie sind solche zu denken? Sie müßten wesentlich verschieden von denjenigen sein, die wir im Reiche der Dinge, das heißt der unendlichen Menge von Körpern und Seelen, vorfinden. Es gibt kein Ding, bei dem nicht irgendeine Bestimmtheit, irgendeine kennzeichnende Seite, übertroffen werden könnte durch einen noch höheren Grad derselben Seite bei anderen Dingen, bei dem nicht ebenso dieselbe Bestimmtheit durch einen noch niedrigeren Grad bei anderen Dingen unterboten werden könnte. Diese Übertreffbarkeit und Unterbietbarkeit der Grade, in denen ihre Bestimmtheiten ausgedrückt sind, kennzeichnet die Weise der Dinge. Der Ausdruck ihrer Bestimmtheiten ist stets eines Mehr oder Minder fähig. Hierin besteht die Endlichkeit der Dinge, die auch bleiben würde, wenn sie in alle Ewigkeit fortdauerten. Die Endlichkeit sitzt den Dingen als Verminderbarkeit oder Vermehrbarkeit im Blute. Es gehört innerlich zu ihrer Art, so zu sein, daß damit die Möglichkeit des Vermehrt- oder Vermindertseins gegeben wird.

Ganz anders die Bestimmtheiten Gottes! Der Theist stellt jede Eigenschaft Gottes außer Verhältnis zu den entsprechenden Eigenschaften der Dinge. Z. B. sei Gottes Weisheit so gesteigert, daß wir nicht einmal eine Reihe denken könnten, die von den Dingen zu ihm führte, wo also die in Gott vorliegende Größe dieser Eigenschaft das asymptotische Schlußglied der Reihe bildete. Die Größe jedes göttlichen Wesensausdrucks stehe vielmehr über allen dinglichen Reihen. Es gebe keine größte dingliche Eigenschaft, die der entsprechenden göttlichen Eigenschaft am „nächsten" kommen könne, sondern jede noch so große Dingeigenschaft bleibe noch ebenso tief unter der Unendlichkeit der betreffenden Gotteseigenschaft zurück, wie die kleinste. Wie die Cantorsche Zahl Omega durch keine, auch nicht in unendlichem Abstande von der Einheit gezählte, Zahl erreicht werden könnte, man ihr durch solche nicht einmal näher als mit der Eins käme. Das Wesen jeder göttlichen Eigenschaft sei also Unübertreffbarkeit und Ununterbietbarkeit. Auch Ununterbietbarkeit! Denn es gäbe keine „nächste" Dingeigenschaft, die nur gerade noch kleiner als sie wäre. Wir hätten hier absolute Unfähigkeit, in die Grenzen eines nächst Größeren und nächst Kleineren eingeschlossen zu werden. Das Wesen der Dingeigenschaften sei im Gegenteil die Unausrottbarkeit der Fähigkeit, in Graden

des Mehr oder Minder aufzutreten. Es lasse sich immer bei jeder Dingeigenschaft ein nächst höherer und nächst niederer Grad, ein differentialer Zuwachs und eine differentiale Abnahme, denken.

Hiernach ist klar, was unter dem theistischen Gott zu verstehen ist. In diesem Einzelwesen, wenn es existierte, müßten Bestimmtheiten von absoluter Höhe geeint sein. Von den Eigenschaften der endlichen Wesen könnte keine Brücke zu den göttlichen führen. Hier bestünde eine Kluft, die ebenso absolut klaffte, wie Gottes Eigenschaftshöhe die der anderen Einzelwesen zur absoluten Null herabdrückte. Wir verstehen aus solchem Gesichtspunkte die alttestamentliche Vorstellung von der Furchtbarkeit Gottes.

Man braucht nicht mehr als diese Begriffsbestimmung von Gott, um einzusehen, daß sich der Weg, wie die wesende Einheit die komparativen Dingexistenzen hervorgetrieben hat, unmöglich in die Erschwingung der superlativen Gotteseristenz fortsetzen kann. Das wäre ein unannehmbarer Sprung. Die Existenzentbindung aus der Gottheit, ihr Entfaltungsprozeß, kann immer nur in derselben Weise vor sich gehen. Der Weg, welcher immer er sei, wie in Funktion der Einheit Existenzen entspringen, führt weiter und weiter ins Endlose. Keine Bestimmtheit, von der er nicht zu höherer Bestimmtheit aufklömme. Er geht zur drei und über die drei, zur fünf und über die fünf und bleibt auch bei hundert und tausend nicht stehen. Die wesende Einheit zielt auf Gotteshöhe. Darum jenes Türmen von Bestimmtheiten und Bestimmtheitsmannigfaltigkeiten (Einzelwesen), von denen eine die andere übertrifft. Aber es bleibt der Weg des Übertreffens und Überbietens. In der Natur dieses Weges liegt, daß er wohl zu unerschöpflichem Reichtume, aber niemals zu einem Abschlusse führen kann. Mag sich die Gottheit noch so unerschöpflich in Einzelwesen entfaltet haben; mag der unermeßliche Reichtum des Alls an Arten, Eigenschaften und Graden den Eindruck seiner Göttlichkeit vortäuschen, so ist doch in dieser ganzen Körper- und Seelenwelt nirgends wahre Gottesbeschaffenheit ausgedrückt. Weder erreicht ein einzelnes Ding das Seinsgrößte, da ja derselbe Gradzuwachs, mit dem es sich über seine Vorgänger in der Reihe erhebt, schon über es hinaus den Nachfolger in der Reihe anmeldet; noch wird das Seinsgrößte — das sei im voraus gegen den Pantheismus gesagt — durch irgendwelche Summe von Dingen, ob man noch so viele, ob man alle zusammennehme, erreicht. Gotteshöhe läßt sich — trotz Hegel — nicht erklimmen.

Wir sehen die Grenzen der gottheitlichen Entfaltungsfunktion. Ihr Wesen ist, geeintes Sein von Bestimmtheiten hervorzubringen. In diesem Schaffen kann das Gottesnichts sich selbst als geeintes Sein maximaler Bestimmtheiten nicht erzielen. So mag ein anderer Schaffensweg der Gottheit anheben, darin sie ihre Göttlichkeit in anderer Form sucht und findet, als in der, höchstes oder allumfassendes Einzelwesen zu werden, — ein Weg nicht über die endlichen Existenzen hinweg, sondern durch sie hindurch. Muß denn Göttlichkeit ein eigenschaftbehaftetes Etwas sein? So unübertreffbar hoch man ihre Eigenschaften über den Dingen ragen läßt, — dem Grade nach — darin, daß der theistische Gott doch dieselben Eigenschaftsarten mit dem Endlichen teilt, wird der Abstand wieder verwischt. Nicht etwas den Dingen Entäußertes in derselben Seinsart, sondern etwas bei den Dingen innen Aufgehendes in einer neuen Seinsart, darin möchte sich die Weise der Göttlichkeit wohl am erhabensten zeigen.

Dies ist der Gedanke, zu dem die Philosophie des Ungegebenen weiterschreitet. Er läßt sich am Wesen der transfiniten Grundzahl in einem ersten Vorblicke erläutern. Die Zahl Omega bedeutet zugleich Ganzheit und Höhe der unvollendbaren Reihe endlicher Zahlen, weicht aber in ihrer Beschaffenheit gänzlich von jenen ab. Endliche Zahlen ergeben stets dieselbe Summe, in welcher Reihenfolge man sie zusammenzähle; ebenso wächst im Gebiete des Endlichen die Zahlensumme mit jeder Einheit, die hinzugefügt wird. Beide Gesetze bestehen auf transfinitem Boden nicht mehr. So sucht man auch das Göttliche vergebens, wenn man ihm existentiale Beschaffenheit beimißt; die ist mit dem Dasein von Eigenschaften und Vorgängen verwoben, die immer nur endlich sein können. Vielmehr setzt Gottes-Höhe die Existenz der Einzelwesen, den Reichtum ihrer Eigenschaften und Vorgänge voraus, um auf der Unterlage des Existierens die eigene gänzlich verschiedene Weise zu entfalten. Ihr strebt die anfangslos wesende Gottheit, das zielende Gottesnichts, zu. Sein Weg geht über die Existenzen zu einer Wesentlichkeit, in deren Mehr-als-Existieren alles Existierende erst seinen Sinn findet.

Diesen Gedanken stellen wir noch zurück. Halten doch sowohl der Theist wie der Pantheist auf die Ausführungen, von denen wir hergekommen sind, längst Einwände bereit. Ganz richtig, so ruft uns der Theist zu, niemals könne im Entfaltungsprozesse der Gottheit,

von dem die „Philosophie des Ungegebenen“ spricht, das göttliche Seinsmaximum *werden*. Aber es brauche überhaupt nicht zu *werden*. Denn es *existiere* seit Ewigkeit. Statt daß der Weltprozeß zu ihm hinführe, gehe er von ihm aus. — Hierzu etwas ganz Kurzes! Derselbe Riß, derselbe Bruch, den es nach unserer Darstellung bedeutet hätte, wollte man im Entfaltungsprozesse der Gottheit neben den Seinskomparativen auch noch den Seinssuperlativ entspringen lassen, bräche jetzt von der anderen Seite auf. Nur gewaltsam könnte man sich darüber hinwegsetzen, wie Endliches vom Absoluten stammen könnte. Wenigstens mathematisch gesehen führt von der transfiniten Überzahl kein Weg zu begrenzten Größen herab. Omega kann nur gedacht werden, wenn die Reihe der endlichen Zahlen vorher da ist.

Das Gesicht des Pantheismus.

Es ist merkwürdig, wie sehr der Pantheismus im modernen Bewußtsein dem Theismus den Rang abgelaufen hat. Von neunzig unter hundert Menschen dürfte die eine Hälfte Positivisten, die andere Pantheisten sein. Auch noch diejenigen unter den Positivisten, die nicht Materialisten sein wollen, sondern sich den Glauben an seelische Wirklichkeit bewahrt haben, retten sich vor dem Gespenste eisigen Stillstandes alles Geschehens in die Fittiche des Pantheismus.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.“

Diese Goetheverse enthüllen den Grund der Abneigung gegen den Theismus und sichern zugleich, dem Materialismus gegenüber, jeder Seele göttliche Geborgenheit zu. *Goethe* meint durchaus, daß sich Gott auf die Welt tätig beziehe. Aber wie soll man sich diese Beziehung denken? Ein transzendenter Gott könnte nur *auf* die Welt wirken und würde mit den „ewigen, ehrnen großen Gesetzen“, nach denen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden müssen, in Widerspruch geraten. Der Begriff des transzendenten Gottes verschmilzt mit dem Begriffe eines Handelns, das aus der Konstanz der Naturgesetze herausfällt.

Das Wirken des immanenten Gottes dagegen erfüllt sich im Rahmen der Naturgesetze, die schon selber ein Ausdruck seines Wesens sind. Die andere Seite seines Wesens ist Lebendigkeit. Mit seiner Gesetzlichkeit umspannt er alles Seiende, seine Lebendigkeit durchströmt die belebten Wesen. Man begreift, daß viele, denen der seelentötende Druck des Materialismus unerträglich wird, in dieser Lehre Erlösung sehen können. Das lebendige All, Leben erzeugend, Belebung spendend, Leben erhaltend, sagt uns so viel mehr als die sinnlos abschnurrende Weltmaschine des Materialismus! Dort die eisige und vereisende Nachtansicht, hier die Tagesansicht, die helle, freudige, wärmende!

Das macht das Schlag- und Schlafwort „Immanenz", daß sich der Pantheismus so einleuchtend gebärdet. „Gott", um das Geheimnis dieses Begriffes wittern Urgefühle der Menschheit. Unser Herz will Göttliches haben. Aber den transzendenten Gott außerhalb der Welt in einem Himmel, für den astronomisches Denken keine Stätte zu finden vermag, verträgt unser Kopf nicht. Wie lockt und berauscht da das Wort von Gott im Universum! Demgegenüber unterstreichen wir nochmals: die räumliche Einkleidung der Gottesvorstellungen muß ganz beiseite treten. Der Unterschied Gott „im Universum" und Gott „außerhalb des Universums" ist durch klare Begriffe abzulösen. Der klare Begriff von „Gott außerhalb des Universums" hatte uns vorhin beschäftigt: Einzelwesen mit unvergleichlich höchsten Bestimmtheiten. Gäbe es solches Einzelwesen, so wäre es allerdings durch eine unübersteigliche Kluft von den übrigen Einzelwesen geschieden; denn deren Eigenschaften und Vorgänge stellen sich stets in eine Reihe des Mehr und Minder. Eben darum wäre die Existenz schaffende Kraft der Gottheit mit einem Risse belastet, wenn sich neben den Einzelwesen mit überall vergleichbaren Eigenschaften auf einmal auch jenes transfinite Überwesen aus ihr entfalten sollte. Wir lehnen seine Existenz ab. Aber die Klarheit seines Begriffs — nicht mehr transzendenter Gott, sondern transfinites Einzelwesen — muß zugegeben werden.

Ob es gelingen wird, für „Gott im Universum" eine ebenso klare Begriffsbestimmung zu gewinnen? Vielleicht daß dieser Begriff nur scheinbar klar ist, daß er seine scheinbare Klarheit der Beimischung räumlichen Vorstellens verdankt, und daß er beim Versuche gedanklich reiner Fassung in Nebel verfließt. Sehen wir zu!

Nach pantheistischer Überzeugung besteht zwischen Gott und Welt kein Riß. Warum annehmen, daß das zielende Gottesnichts einem

Seinsmaximum in transfiniter Höhe zustrebe? Die endlose Menge der Entfaltungen sei Göttlichkeit genug. Das Heer der Dinge dürfe nur nicht als zersplitterte Vielheit gesehen werden. Man müsse Augen für das gewaltige Alleben haben, das sie alle in seiner Einheits-Existenz zusammenfasse. Das Eine, das im Reichtume aller Bestimmtheiten aller Wesen immer *seiner* Eigenschaften genieße, sei die wahre Göttlichkeit.

Das hier hervortretende „Eine" ist noch zu unbestimmt. Besitzt dies Einzelwesen, das die Bestimmtheiten aller Dinge in sich vereinigen soll, außerdem noch eigene Bestimmtheiten, oder nicht? So und so ist geantwortet worden. Faßt das Eine die Eigenschaften, die bei den übrigen Dingen verteilt vorkommen, alle in sich zusammen, ohne Sonderbestimmtheiten für sich anzunehmen, so stehen wir bei dem Begriffe „Gottnatur", wie ihn G. *Bruno* erschaut hat. Treten an dem Einen neben seiner Verflechtung in die Reihe der Dinge noch Eigentümlichkeiten besonderer höherer Art hervor, so stehen wir bei dem Begriffe der Weltseele, wie ihn in besonders bestechender Gedankenführung G. Th. *Fechner* entwickelt hat.

Der eine wie der andere schreibt seinem Allwesen Göttlichkeit zu, wie man denn schon seit alters dem Leben der Gesamtnatur heilige Altäre gebaut hat. Schon den Griechen galt Ordnung und Harmonie der Welt im göttlichen Atem einer Weltseele begründet. *Sokrates* starb für diesen Glauben, wie zweitausend Jahre später der Italiener *Giordano Bruno* für den Glauben an Gottnatur gestorben ist. In Deutschland erschauten sich *Herder* und *Goethe* die Natur in göttlicher Beseeltheit; in demselben Sinne war die „lebendige Natur" der Rausch der *Romantik*. In diesen Spuren geht auch *Fechner*, wenn er seine Weltseelenlehre als Gotteslehre vorträgt.

Gottnatur und Weltseele.

Die Weltseele bedeutet für *Fechner* sowohl Alleinheitsbewußtsein, wie höchstes Bewußtsein. Als Alleinheitsbewußtsein sei sie das *eine* Leben, das alles übrige Leben aus sich erzeuge und in sich hineinschließe. Sie sei die verbindende Geisterbrücke, die von Seele zu Seele gehe, ihre Verschiedenheiten in sich auslösche, alle Einzelheit und Besondertheit in ihr Gesetz hineinnehme.

Als Höchstbewußtsein schließe sie den Stufenbau der Seelen ab. Zu unterst ordne sich das Bewußtsein der Zellen, aus denen jeder

organische Körper bestehe. Es sei unterschwellig eingebettet in das Ichbewußtsein des Gesamtkörpers. Alles menschliche, tierische und pflanzliche Ich sei seinerseits unterschwellig dem Erdbewußtsein eingesenkt;*) dieses mit den Ichheiten der übrigen Planeten sei der Unterstock im Bewußtsein unseres Sonnensystems. Alles Bewußtsein aller Sonnensysteme sei wiederum unterschwellig im höchsten Bewußtsein der Weltseele, d. i. Gottes, enthalten. Dies göttliche Bewußtsein gipfele sich mit seinem umfassenden Wollen, seinem totalen Fühlen, seinem allseitigen Denken ebenso über den Bewußtseinen der untergegliederten Teilsysteme auf, wie die einheitliche Bewegung des Ganzen aus den Bewegungen der Teile zugleich hervorwachse und sie beherrsche. Dieser Gott fühlt in einem unteren Gebiete seines Wesens alle Lust und Freude und auch alles Leid seiner Geschöpfe mit. Die Leiden der Kreaturen berühren ihn, weil ihr Leben in seines eingeschlossen, ihr Bewußtsein in seines verwoben ist, als eigener Schmerz; und so wird er kein Übel der Welt unversöhnt lassen, um es nicht in sich unversöhnt zu lassen. Zugleich aber hat sein Bewußtsein über alles menschliche Denken, Wollen und Fühlen hinaus seine eigenen höheren Beziehungen, die sich auf der Unterlage der endlichen Bewußtseine erheben.

Diese sinnige Lehre leidet an einer Stelle, gerade der entscheidenden, an Verschiebung der Gedanken. Überall vorher hatte Fechner *geschlossenen* körperlichen Ganzen die entsprechende Einheitsseele zugesellt. Eine geschlossene körperliche Einheit ist jede Zelle; so steht nichts im Wege, sie von einer Ganzheit beseelt zu denken, die mit der Dürftigkeit ihrer Funktionen unserer Leibes-Seelengestalt untergeordnet ist. Eine geschlossene körperliche Einheit ist auch der Erdplanet, von seinem feuerflüssigen Kerne bis zur äußersten Grenze der Lufthülle. Auch hierfür sei ein Gesamtbewußtsein, dasjenige des Erdgeistes, zugestanden — eine Zelle des Erdleibes unser Leib, eine Empfindung im Bewußtsein des Erdgeistes unsere Seele. Abermals ist unser Sonnensystem eine geschlossene körperliche Einheit, deren Gliederung in die paar Planeten freilich von der Reichhaltigkeit unseres Leibzellenstaates erheblich absticht. Man läßt sich auch noch die seelische Einheitsbelebtheit des Sonnensystems gefallen; bis hierher reicht die Analogie. Aber nicht weiter! In der Unendlichkeit des Weltraumes gibt es unzählige Sonnensysteme, die neben dem unsrigen durch das Leere

*) Hier die Seelen von Tiergattungen, Pflanzengattungen einzuschalten, unterläßt Fechner.

glühen. Ihre unausdenkbare Menge läßt keinen Abschluß und damit keinen Zusammenschluß zu. Die gesamte Körperlichkeit des Universums breitet sich weiter und weiter und rundet sich nicht zu einer Gesamtkörperlichkeit. Mit ihr schwindet auch die Einheitsseele der Welt in nebelhafte Fernen, es müßte denn die neuere Auffassung Recht behalten, daß das All begrenzt, nicht unbegrenzt, sei. Dann gewönne die Vorstellung von einer Weltseele wieder Raum.

Setzt der Weltseelenbegriff geschlossenes körperliches System voraus, so ist für Brunos „Gottnatur" gerade die Voraussetzung wesentlich und unaufhebbar, daß das Universum unendlich sei. „Unendlichkeit, die keine Zahl ermißt, wo Mittelpunkt und Umfang allwärts ist. In deinem Wesen weset auch das meine!" Die grenzenlose Ausdehnung des Universums spricht der Italiener dahin an, daß sich in ihm alle Bestimmtheiten, die überhaupt möglich sind, verwirklicht haben. Das All ist ihm darum Gott, weil es in jeder Seinsart zu allen Dingen mit allen Eigenschaften entfaltet sei. Mit der Allentfaltung des Universums glaubt er göttliche Vollentfaltung gefunden zu haben. Das Universum sei, wie ein All der Räume, auch ein All der Qualitäten und Individualitäten. Keine denkbare Eigenschaft, die nicht irgendwo in der Welt realisiert sei, kein mineralisches, pflanzliches, tierisches, menschenartiges Sein, das nicht, wenn nicht auf der Erde, so auf der Sonne, wenn nicht auf unserer Erde und Sonne, so auf einer anderen Erde oder Sonne da sei. Die ganze Fülle möglicher Seinsbestimmtheiten sei ausgestreut, keine, die nicht jetzt irgendwie und irgendwo verwirklicht sei, und das in jedem Augenblicke! In einem unübersehbaren Reichtume von Bildungen und Formen betätige sich immer aufs neue die unerschöpfliche Allmacht der Natur. Natur ist Qualitätenmannigfaltigkeit in allen Arten und Graden, die denkbar sind, und darum ist sie Gottnatur, Einzelwesen, das mit der Allheit aller Bestimmtheiten gegeben ist.

Das ist der echte Begriff des pantheistischen Gottes: Einzelwesen, in dem sich alle Bestimmtheiten verwirklicht haben, die überhaupt möglich sind. Wenn zwar der moderne Mensch vom All spricht, fällt es ihm nicht ein, ihm Seinsvollständigkeit zuzuschreiben. Er denkt an tausende von Entwicklungen, die sich erst vollziehen, die bei Urnebeln beginnen, die sich noch nicht zur Sonne geballt haben, und in Milliarden Jahren mit dem Sterben dieser Sonne endigen werden. Er denkt Jugend und Alter aller Teile des Universums, zuletzt des Universums selbst. Was auf diesem Pla-

neten stattfindet, braucht sich nicht auf einem anderen zu wiederholen, auf jedem spielt sich das eigentümliche Schicksal seiner Wesen ab; Scharen um Scharen derselben vergehen, neue Scharen entstehen unter neuen Bedingungen, das Vergangene kehrt nicht wieder. Zur Vollständigkeit fehlt dem Universum, wie wir es sehen, jedesmal das, was in die Weiten der Vergangenheit zurückgesunken ist, und was in den Weiten der Zukunft neu entstehen wird. Es ist in dem Existenzaugenblicke, in dem es jeweils wirklich ist, bei aller Ungezähltheit der Eigenschaften und Vorgänge, von denen es jetzt erfüllt ist, ein armseliger Torso gegenüber dem gedachten Totalall, in dem sich das knappe jetzige Dasein um die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft des Weltgeschehens vervollständigt hätte. Ein solches Totalall ist Brunos Universum. In ihm ist alles ewige Gegenwart, weil darin in jedem Augenblicke alles Mögliche verwirklicht ist. Jesus lebt noch heute. Noch heute wird die Schlacht bei Cannä geschlagen. Noch heute entdeckt Kolumbus Amerika, donnert das Erdbeben von Lissabon, schreibt Kant seine Kritiken. Was an einer Stelle der Welt aufgehört hat zu sein, muß im gleichen Augenblicke an einer anderen Stelle wieder hervortreten. Sonst wäre das All nicht Gott, nicht die verwirklichte Allheit aller Bestimmtheiten, die möglich sind.

Kritik des Pantheismus.

a) Keine Gotteshöhe.

Das volle Gesicht des Pantheismus schaut uns an, wenn wir die Lehren Brunos und Fechners zusammenhalten. Pantheismus ist der Rausch, die Ganzheit der Welt oder die Allfülle der Dinge für göttliche Seinsart zu nehmen. Maximale Wesenshöhe, allumfassende Ganzheit, überquellender Reichtum der Bestimmtheiten, dieses Dreifache kreuzt und verwirrt sich in pantheistischen Köpfen. Bei Bruno und Fechner hat sich der Begriffsnebel halbwegs auseinander gelegt. Zweifellos ist Fechners Weltseelenlehre wesentlich auf den Begriff der allumfassenden Ganzheit, Brunos Lehre von Gottnatur wesentlich auf den Begriff der unendlichen Seinsfülle gestimmt. Jeder der beiden Philosophen meint aber außerdem mit dem Merkmale, das er bevorzugt, zugleich die erhabene Höhe der Göttlichkeit zu greifen.

Hiernach erhellt, was den Pantheismus widerlegt: einmal der Nachweis, daß sich weder die vollendete Mannigfaltigkeit der Be-

stimmtheiten, noch die vollendete Ganzheit ihrer Umschließung mit Gotteshöhe decken kann.

Gotteshöhe glaubte Fechner seiner Weltseele durch den Aufbau der letzteren gesichert zu haben. Er übersah, daß Weltseele nur als einheitliche Durchwesung eines geschlossenen Systems möglich ist. Das dämpft schon ihre absolute Höhe. Man braucht sich nur vorzustellen, daß zwei geschlossene Weltsysteme, jedes mit eigener Oberseele, nebeneinander träten, so hätten wir an den beiden Weltsystemen zusammen das Bild eines noch größeren Verbandes, dem eine neue Einheitsseele entsprechen müßte. Ihre Funktion übergipfelte die beiden vorigen Oberseelen und nähme sie ebenso in sich hinein, wie jeder von ihnen das Heer ihrer eigenen Unterseelen eingegliedert wäre. Dies Schema, beliebig wiederholt, führt zu einem beständigen Turmbau von Universen und immer noch höheren Weltmalweltseelen. Wir stünden vor lauter Komparativen und suchten vergeblich nach dem göttlichen Superlativ.

Hinterher erkennen wir, daß Fechner solchen Superlativ schon in seiner Originalbetrachtung nicht erschwungen hat. Er gewinnt die Staffelung seiner Seelen durch stete Erweiterung des körperlichen Systems, das sie beherrschen. Das bedingt, daß jede eine nächste hinter sich hat, die ihr nur durch das Fehlen der jeweils folgenden Umfassungsfunktion nachsteht, sonst gleicht. Wahrhaft Göttliches müßte aber das Endliche in jedem Abstande hinter sich lassen. Der pantheistische Überschwang, mit dem vor Weltseelen jeder Art gekniet wird, läuft leer.

Bruno andererseits erschaute sich die Gotteshöhe seiner „Gottnatur" in dem vollendeten Reichtume aller Bestimmtheiten. Entfaltetes Dasein von allem, was sein kann, dies in einer Durchwesung zusammengefaßt und ausgebreitet, ist ihm göttliches Dasein.

Gewiß überträfe dies sein „Eines" alle Einzelwesen an Reichtum der Bestimmtheiten, da es die Bestimmtheiten aller in sich vereinigen soll. Aber es hätte keine eigene höchste Bestimmtheit, da es eben alle schon außerdem vorhandenen Bestimmtheiten in sich nur vereinigte. Es hätte ferner nicht nur hochgradige Bestimmtheiten, sondern, weil in jene Vereinigung jede der schon vorhandenen Bestimmtheiten einginge, auch die geringste und dürftigste. Höchste Bestimmtheiten aber hätte es überhaupt nicht, weil kein einziges seiner Einzeldinge solche hätte; alle Dingeigenschaften sind ja in die Unaufhebbarkeit des Mehr und Minder hineingebannt.

Vergeblich hatten wir unter den Entfaltungen der wesenden Gottheit nach Gottesart gesucht. Einzelwesen über Einzelwesen! Keines hatten wir erblickt, das es vermocht hätte, zum geeinten Sein höchster Bestimmtheiten zu werden. Göttlichkeit in solcher Gestalt, der theistischen, hatte sich von vornherein als unmöglicher Sprung erwiesen. Der Schluß, daß dem Existierenden die göttliche Art überhaupt abgehe, lag daraufhin in der Luft. Aber der Pantheist wies gläubig auf sein Allsein hin. „Seht her, hier ist Göttliches, und es ist Göttlichkeit genug!" Nun stellt sich heraus, bei Fechner und bei Bruno, daß wir auf leeren Göttlichkeitsschein stoßen. Umschließung ist nur unzulänglicher Göttlichkeitsersatz für höchstes Sein, erst recht dürftig ist das Allsein. Keine Bestimmtheit, die das „hohe" Allwesen von den anderen Einzelwesen nicht geborgt hätte!

Bruno und Fechner konnten von der echten transfiniten Ganzheit, die zugleich transfinite Höhe ist, nichts wissen. In solcher ist nichts mehr von der Beschaffenheit des umfaßten Einzelnen enthalten. Sie ist nicht Universum, sondern besitzt universale Wesenhaftigkeit in eigener Ausprägung. Die Gottnatur des Italieners im besondern spielt in den Eigenschaften aller endlichen Wesen und hat keine anderen, keine auch dürfte ihr fehlen. Der geringste Kitsch, der sein kann, gehört mit dazu. Diese Gottnatur braucht noch den Kitsch, um vollständig zu sein — und kann doch nicht vollständig sein.

b) Ganzheit und Allheit unausgleichbar.

Damit kommen wir zu der zweiten Schwäche alles Pantheismus. Nennen wir den aufgeschlossenen Reichtum aller Bestimmtheiten, die überhaupt möglich sind, mit Bruno „Gottnatur", und nennen wir das allumfassende Einheitsleben, das alles Einzelleben der Welt in sich zusammenschließt und daraus ein durchgegliedertes Ganzes macht, mit Fechner „Weltseele": so sehen wir, daß Gottnatur und Weltseele ewig einander suchen und ewig einander fliehen.

Sie suchen einander. Auch wenn der Pantheist den Begriff der Weltseele bevorzugt, weil er für ihre Spitzenfunktion göttliche Höhe anspricht, so legt er doch Gewicht darauf, daß seine Weltseele alles Einzelne, das es gibt, durchwese. So nähert er sich dem Begriffe von Gottnatur, merkt freilich nicht, daß dieser Begriff nicht unmittelbar die Einheitsdurchwesung ausdrückt von allem, was es gibt, sondern die Selbstverwirklichung meint von allem, was möglich ist. Andererseits denkt Bruno seine Gottnatur, das allüberall Entfaltete, auch

in einheitlicher Durchwesung, so daß wiederum seine Gedankenführung dem Begriffe der Weltseele zuwinkt.

Dennoch können beide Begriffe nicht zusammenkommen. Auf der Linie „Gottnatur" langt es nur zur Scheineinheit, und auf der Linie „Weltseele" langt es nur zur Scheinallheit. Scheingöttlichkeit, Scheineinheit, Scheinallheit, dies Dreifache ineinander geknäult nennt man „Pantheismus".

Daß Gottnatur nicht Weltseele sein kann, ist ohne weiteres klar. Ist das Universum die Wirklichkeit von allem, das möglich ist, so kann es nicht einheitlich zusammengefaßt werden. Dies Einzelwesen, das mit allen Bestimmtheiten, die es überhaupt geben kann, ausgestattet ist, hieße zwar göttliche Alleristenz, könnte aber nicht existieren. Es könnte nicht geeintes Sein der unzähligen Einzelwesen sein. Ganzheit des Unvollendbaren in Brunos Sinne gibt es nicht. Die unendliche Menge der Eigenschaften und Vorgänge duldet keine obere und keine untere Grenze, eben damit wehrt sie der Umgrenzung.

Fechners Weltseele andererseits mag zwar existieren, — die Begrenztheit des Weltalls zugegeben. Aber ihrer Ganzheit, so viel darin zusammengefaßt wäre, fehlte die göttliche Allheit, in der alles, was sein kann, Existenz gewonnen hätte. Selbst als ewig existierendem Totalwesen eignete ihr nicht unendliche, sondern endliche Art, sofern sie immer nur die Bestimmtheiten des gegenwärtigen Weltaugenblicks in sich vereinigte. Eine Totalität, die von größerer Totalität in derselben Art übertroffen werden kann, ist keine. Sie wäre, weil auf die Summe gegenwärtiger Bestimmtheiten beschränkt, arm und dürftig und bliebe arm und dürftig. Denn kein Existierendes kommt aus der Klammer der Zeit heraus. Diese Klammer, die uns selbst von Augenblick zu Augenblick in Torso, Bruchstück verwandelt, weist auch jenen großen Wanderer in die Zeit, die Weltseele, immer wieder in die Grenzen der Endlichkeit.

Zur Illustration diene jetzt ein wirkliches Zeiterlebnis. Es ist mit dem Wandern in die Zeit, wie wenn man einen Berg hinanwandert. Der Berg stürzt seine Hänge zu Tal, auf halber Höhe eine Bank, der gegenwärtige Augenblick. „Dort will ich ein Weilchen ausruhen, Atem und Herzschlag besänftigen. Wie das wohl tut! Es war eine harte Arbeit. Schon steige ich weiter. Der Augenblick kurzer Ruhe, der eben vor mir lag, liegt wieder hinter mir, aber auch die lange Mühe vorher. Weil ich diese durchgelebt habe, darum bin ich nun vorangekom-

men, bin zu dem geworden, für den tiefer das Tal liegt, näher der Höhenweg winkt. In jedem Schritte vorhin war ich ein Hoffender, voll heller Sehnsucht nach der Bank, voll dunklerer nach dem Höhenweg, der mir nun endlich bald gewonnen ist. Hier stutze ich. Wo sind jene Sehnsucht und Hoffnung, die mich soeben ganz erfüllt hatten, geblieben? Und wo bin ich, den sie erfüllt hatten, selber geblieben? Ich, der ich jetzt steige, bin nicht mehr der, der sich vorhin der Bank entgegengeplagt hatte. Es hat sich einer vorhin geplagt, und durch dessen Plage habe jetzt ich die größere Höhe gewonnen, er aber ist in der Tiefe zurückgeblieben. Es ist für mich, der ich jetzt hier stehe, als hätte mich ein anderer, zu dem ich eben vorher noch Ich gesagt hatte, in die Höhe geschoben. Seltsam, die Schritte, meine Schritte, die mich gehoben hatten, verwandeln sich. Sie sehen mich an als die Zeit, die ich durchlebt habe. Meine Gegenwart wird mir auf einmal gespenstisch, die eben ist und gleich nachher nicht mehr ist. Zeit ist der große Ueberschritt, der jeden zu dem macht, der er ist, und sein Ich, das kaum erlebt, schon versunken und vergangen ist, mit hinein nimmt in ihre Uebermacht, so daß schon ein anderes neues Ich auf den Schultern des Todes von vorhin steht. Real ist die Zeit, nicht ideal, und sie ist stärker als ich. In ihr bleibt zurück, was ich war, nicht in mir. Ich müßte mich selbst aus ihr erst zusammensuchen, um ganz zu sein. Ein Quentchen solcher Wunderkraft ist mir geschenkt, Erinnerung. Erinnerung ist das Zusammenleben der früheren Ichaugenblicke mit den gegenwärtigen und im gegenwärtigen, nicht daß sie bloß nachwirkten. Sie ist die Verschwisterung, nein Verwachsung, meiner Gegenwart mit meiner Vergangenheit. Aber die Erinnerung langt nicht. Sie sammelt Augenblicke, aber nicht die ganze Kette meines Zeitverlaufes, in meine Gegenwart, und sie sammelt nur meine Seelenaugenblicke, nicht mein Seelenleben, dessen Schäumen und Wogen, Gischt und Regenbogen jene Augenblicke waren."

Aus der Zeitklammer kommt auch die Weltseele nicht heraus, jenes Allwesen, das nach Fechner mit der Gesamtheit aller Lebensäußerungen aller möglichen Einzelwesen, die ihm wie Zellen eingeordnet seien, sein höheres Einheitsleben lebt. Ihr gebricht an Seinsfülle, daß es schon unzählige Bestimmtheiten gewesener Dinge gegeben hat, die mit ihren einstigen Trägern vergangen sind. Außerdem wird es immer neue unzählige Bestimmtheiten an immer neuen Dingen geben. Auch sie fehlen der Weltseele an der Vollkommenheit ihrer Gegenwartsexistenz.

Man entgegnet, es sei sehr einfach, die Weltseele zur Vollallheit ausgeweitet zu denken. Man brauche sich nur unseren allegorischen Wanderer in die Zeit vorzustellen, dem Erinnerung geschenkt sei. Erinnerung besitze auch die Weltseele, und sie erinnere sich fehllos und lückenlos. In ihrer Erinnerung lebten noch alle die Bestimmtheiten nach, die den vergangenen Einzelwesen angehört hätten, und in ihrem Vorauswissen seien schon alle diejenigen wach, die den zukünftigen Einzelwesen angehören würden. Die unendliche Kette künftiger Weltaugenblicke liege ja als Keim und Anlage in ihrem Schoße. So ergänze sich die Weltseele innerlich unaufhörlich zu wahrer Allheit.

Das heißt indessen aus der Scylla in die Charybdis treiben. Nur sofern das Universum als ein geschlossenes System betrachtet wurde, hatte sich denken lassen, daß eine Weltseele alle Existenzscharen des gegenwärtigen Weltenaugenblicks in ihrem Einheitssein zusammenfasse. Genau so könnte sie die Reihe aller vergangenen und zukünftigen Weltaugenblicke nur dann mit Einheitswissen umfassen, wenn diese beiden Reihen vollendbar wären. Nun ist die Kette früherer und künftiger Weltaugenblicke entweder unendlich: dann ist jenes Zusammenschauen in eins unmöglich, und die Ganzheit der Weltseele wäre von dieser Seite aufgehoben, es gäbe keine einheitliche Seele der Welt. Oder man gibt, um ein geschlossenes System der Erinnerung und des Vorauswissens zu bekommen, dem Universum einen Anfang und ein Ende in der Zeit: so wäre nicht verbürgt, daß sich im Rahmen dieses endlichen Universums alles, was überhaupt möglich ist, erfüllt hätte. Am Fehlenden und Unerfüllten zerbräche jetzt das göttliche Allessein der Weltseele.

Immer mehr hatte sich der Begriff der Weltseele verengt. Anfangs brauste und gärte es darin vom Zusammenschlusse jeglicher Unendlichkeit. Nachher brachte die Erwägung, wann Zusammenschluß möglich sei, eine Einschränkung nach der anderen. Die erste Verarmung: Gegenwärtiges kann nur dann in einheitlichem Dasein zusammengefaßt werden, wenn es sich nicht grenzenlos in den Raum erstreckt. Die zweite Verarmung: Vergangenes und Zukünftiges kann nur dann in der Ganzheit des Wissens zusammengefaßt werden, wenn es sich nicht grenzenlos in die Zeit erstreckt. Dies Universum, trotz der schwindelnden Menge vergangenen Geschehens, aus dem es hervorgerollt ist, und künftigen Geschehens, in das es hineinrollen wird, ist nur ein Sandkorn gegen das stehende Universum Brunos,

in dem alle Fülle ewig entfaltet iſt, deſſen immerſeienden Überfluß keine Vergangenheit und keine Zukunft berühren kann. Denn es hat die Zeit in ſich, Veränderung iſt nur Ortsvertauſchung in ihm.

Die Weltſeele, dies vor- und rückſchauende Weſen, die jenes kleinere Univerſum durchweſt, wird noch in anderer Hinſicht beſchämt von Gottnatur, der ſchaffenden Allmacht brunoniſchen Stils, die alles, was ſein kann, ſogleich verwirklicht iſt. Jene Weltſeele, ob ſie auch im Nu des Zurück- und Vorwärtsſchauens alles auf einmal wüßte, könnte nicht alles auf einmal hervorbringen. Bei allem zeitüberwindenden Wiſſen bliebe ihr reales Können der Klammer der Zeit verhaftet. Im Weſen wahrer Göttlichkeit liegt die vollendete Überwindung der Zeit. Göttliches Leben muß Ewigkeit ausdrücken und verwirklichen, ſtatt abgelaufene oder kommende Weltaugenblicke nur zu überſchauen.

Nach allem ergibt ſich: Weltſeele, wenn ſie exiſtiert, bleibt Seele und iſt nicht göttlich. Göttliches müßte ſich aus eigenen Quellen in ihr hervorſchaffen, und die Weltſeele müßte, wie jede andere Seele, deſſen harren, ob ſich Göttliches in ihr erſchaffe.

Aber wie und wo erſchafft ſich das Göttliche? In der bisherigen Umſchau ſind wir nirgends darauf geſtoßen. Unſerm Blicke zeigt ſich das All der Exiſtenzen entgöttlicht. Wir ſehen weder mit theiſtiſchem Auge ein Exiſtierendes mit Spitzeneigenſchaften, noch ſtaunen wir mit pantheiſtiſchem Auge ein weltumfaſſendes Allweſen als göttlich an. Einheit, die wahrhaft unendlich iſt, iſt in der Welt nicht verwirklicht. Göttlichkeit iſt im Reiche der Dinge ungegeben, ebenſo ungegeben, wie die Überzahl Omega in der Reihe der ganzen Zahlen ungegeben iſt. Und wie dieſe niemals durch irgendwelche Summierung, Multiplizierung, Potenzierung noch ſo vieler und noch ſo großer endlicher Zahlen entſtehen könnte, ſo kann ſich auch kein endliches Weſen, und das heißt kein Einzelweſen, durch eigene Bemühung oder durch noch ſo fortgeſetzte Entwicklung in ſeinen Nachkommen zur Göttlichkeit emporſteigern, noch führte die vereinigte Bemühung aller dahin.

Nietzſche fragt: „Könnt ihr einen Gott ſchaffen?“ und ſetzt hinzu: „So ſchweigt mir doch von allen Göttern! Aber zu Vätern und Vorvätern könnt ihr euch umſchaffen des Übermenſchen.“ Sollte der Übermenſch etwas Göttliches bedeuten, ſo läßt ſich der Übermenſch niemals ſchaffen. Der Übermenſch iſt gedacht als die Summe aller menſchlichen Vollkommenheiten an Denk-, Willens- und Gefühlskräften. Aber alle menſchliche Vollkommenheit, auch die multiplizierte

und potenzierte Eigenschaftshöhe des Übermenschen, ist arm und dürftig gegenüber dem Begriffe göttlicher Unendlichkeit. Solche läßt ihrem Wesen nach alle Endlichkeit in stets demselben Abstande hinter sich und kann darum als Zielpunkt irgendwelcher Entwicklung aus dem Endlichen nicht einmal gedacht werden. Gott, die „res infinita" des Descartes, kann res (Einzelwesen) oder irgendwelche Eigenschaftshöhe eines Einzelwesens nicht sein. Er existiert nicht als gegebene Größe, weil er weder als Einzelwesen mit allen möglichen, noch in höchsten Eigenschaften existiert, noch könnte er aus Existierendem entwickelt werden.

II. Die Gottheit in Spannungen.

Weltganzheit und Gottesganzheit.

Der Begriff der Weltseele, einst bejubelt, war um die Neige des vorigen Jahrhunderts verpönt. Neuerdings tritt man ihm wieder näher. Die Art des Weltwielen, glaubt man, dränge zu der Auffassung hin, daß die Welt ein lebendiges Gebilde sei, „ganzheitlich geartet und bedingt, ganzheitlich bezogen in allen ihren Einzelheiten, durchgängig auf Ganzheit und deren Erhaltung, ja Steigerung gerichtet".*)

Diese Vorstellung ist vom Blicke auf die pflanzlichen und tierischen Organismen hergeholt und überträgt deren formstrebiges Durchkraftetsein auf die Gesamtwelt. Man erinnere sich, wodurch organisches Geschehen ausgezeichnet ist! Es ist nicht nur durchweg auf Ganzheit bezogen, auf Ganzheit gerichtet, sondern auch ganzheitlich zusammengeschlossen. Gegebene Ganzheit durchwest es. Ein „dispositionelles Total",**) schreitet die organische Ganzheit von kargerer zu reicherer Gliederung fort; sie entwickelt sich, indem sie neue Funktionen, teils mitspielende, teils sich aufgipfelnde, hervortreibt.

Entsprechend beurteilt man das Geschehen der Welt. Es sei ebenso auf Ganzheit bezogen, ebenso auf Ganzheit gerichtet, folglich ebenso ganzheitlich zusammengeschlossen. So entsteht der Gedanke einer Weltseele, eines den ganzen Weltbau durchwesenden Allebens. Auf Ganzheit bezogen, auf Ganzheit gerichtet, folglich ganzheitlich zusammengeschlossen? Seien wir bei dieser Schlußweise vorsichtig!

*) Felix Krueger, a. a. O. S. 12.
**) Ebenda S. 120.

Es könnte sein, daß das Welteinzelne ganz andere Ganzheitsbezüge, ganz andere Ganzheitsgerichtetheit enthielte, als daß sich solch eine Ganzheit andeutete, die Erden, Sonnen, Monde und Sterne zu einheitlichem Gliederbau zusammenhielte. Vielleicht gibt es auch Ordnungen und Zusammenhänge des Weltgeschehens, die den obigen Schluß erlauben, die es gestatten mögen, das Universum als einheitlichen Organismus anzusehen. Man pflegt hierbei an die Naturgesetze zu denken, deren große Einheitslinien durch den Kosmos laufen. Aber es lassen sich mindestens daneben Ganzheitsbezüge, Ganzheitsgerichtetheiten denken, die weit höher zielen, als auf bloße Zusammengliederung von Existierendem.

Unsere bisherige Darlegung läßt dergleichen erwarten. Wenn alles, was existiert, im Schaffenshauche des Gottesnichts entsprungen ist, so muß die Spur des Gottesnichts durch alles gehen, was existiert. Das Gottesnichts, die ungründig wesende Gottheit, war zielende, göttlich zielende, Stille. Von ihrem, der ungegebenen, Zielen nach Ganzheitsfülle, ihrer Gerichtetheit auf Gotteshöhe, trägt jedes Einzelwesen Tiefenprägung, jedes dieselbe, ununterschiedliche, so sehr es seine besondere Ganzheit in unterschiedlicher Struktur und Funktion ausdrückt. Diese Prägung wird uns in bestimmten Spannungen begegnen, die die innerste Heimlichkeit der Dinge ausmachen. Mit solchem Ganzheitsbezuge, solcher Ganzheitsgerichtetheit, der Spur der Gottheit in ihm, harrt jedes Ding seiner kommenden Gottesgliedschaft entgegen, die von aller Weltgliedrigkeit verschieden ist. Es ist ein heimliches Wort in jedem Dinge „Dein Reich komme!“

Vorerst genügt es zuzugeben, daß in der Tiefe der Dinge eine gottheitliche Gleichprägung ruhen könnte, die mit ihrer welthaften Unterschiedlichkeit nichts zu tun hätte. Eben weil die gottheitliche Gleichprägung, jenes heimliche Wort in jedem Dinge, der welthaften Unterschiedlichkeit nicht folgt, so scheitert die Möglichkeit, das Universum etwa als ein göttliches Gliedergefüge anzusprechen. Mag man es als Gliedergefüge einer Ganzheit deuten, so viel man will. Ein Gottesganzes, das sich darin gliederte, würde man vergeblich darin suchen. Die Spur des schaffenden Gottesnichts in den Dingen besondert sich nicht von einem zum anderen, und es bleibt für sich immer noch Gottesnichts, auch wenn dem Zielen nach seinem göttlichen Selbst die Scharen der Existenzen in noch so abgestimmten Ordnungen und Zusammenhängen entquellen. Diese Ordnungen und Zusammenhänge sind keine göttlichen Ordnungen und Zusammen-

hänge. Solche könnten nur als neue Ordnungen und Zusammenhänge aufbrechen, die das Entfaltungsgegebene, das sie ergreifen, erst in Gottesgliedschaft verwandeln.

Es ist sonach zweierlei: der Ganzheitsgedanke, durch den man das Weltgeschehen zu einheitlicher Weltseele zusammenfassen möchte, und der Ganzheitsbezug, den der Hauch der schaffenden Gottheit in die Existenzen trägt. Wir sehen von neuem Gesichtspunkte wiederholt, was schon die Kritik des Pantheismus ergeben hatte, daß Weltseelentum und Göttlichkeit auseinanderklaffen.

Die Frage wäre, wie etwaige andere Ganzheitsbezüge des Weltgeschehens aussehen könnten, auf die sich der Weltseelengedanke gründen ließe. Die Neigung, solche aus den Naturgesetzen zu entnehmen, wurde schon hervorgehoben. An sich ließe es sich wohl denken, daß sich die wesende Gottheit nicht einzeln und einzeln zu den Dingen entfalte, sondern daß sie die Bestimmtheiten, die berufen sind, miteinander ein *geschlossenes* Weltsystem zu bilden, von Anfang an in Einheitsdurchwesung aus sich herausondere, und daß sie innerhalb dieser Ganzheit zu den Scharen kommender und gehender Einzelwesen auseinanderträten. Es wäre sich gliedernde und immer neu gliedernde *Welt*, und alles Geschehen darin wäre *weltliche* Entwicklung. Nach wie vor bliebe auf diesem Wege der Bildung von Existenzen, von Einzelwesen, die ihre Eigenschaften und Vorgänge einigend durchwesten, Göttlichkeit ungegeben. Das Gottesnichts wäre zur Sättigung seines eigenen Hungers nach göttlicher Wesenhaftigkeit noch nicht gekommen.

Die Tragik des Weltprozesses.

Im Anfange steht die unbestimmt wesende Gottheit, das transzendental-historische Ureine, die Allmöglichkeit. Als Allmöglichkeit ist sie Möglichkeit zu dem Kleinsten wie zu dem Größten, zu geringen Qualitäten in geringer Intensität und zur Omegahöhe der Göttlichkeit, Möglichkeit zu Dingen oder Gott. Die Möglichkeit alle *Dinge* zu werden, nennen wir den „Naturschoß" der Gottheit (natura naturans). Nach dieser Richtung liegen ihre „Entfaltungen". In einer vorzeitlichen Urtathandlung hat sie mit den Entfaltungen begonnen, und dieser Prozeß der Entfaltung der Gottheit, das heißt des Hervorkommens von Dingen über Dingen, geht immer weiter; alles, was wir als „Entwicklung" in der Natur, als Zeugung, Geburt, Wachstum bezeichnen, ist Ausdruck des ewigen Entfaltungsprozesses.

Die Gottheit hat sich in jener ihrer Urtathandlung gewissermaßen in Entfaltungsbewegung verwandelt, und nun gibt es gar nichts anderes in der Welt, als diese ewige und ununterbrochene Entfaltungsbewegung; als das Auftreten von Dingen über Dingen in einer unendlichen Reihe von Dingen. „Ding" bedeutet Einzelseele, Einzelkörper. Sie treten in zahllosen Bildungen neu und immer neu hervor. Alles was hier geschieht, ist wie ein Summieren, Multiplizieren, Potenzieren mit endlichen Zahlen; alles was herauskommt, ist Zahl unter Zahl, ist endliches und einzelnes Ding, so hoch seine Eigenschaftsausstattung genommen werde. Das göttlich Größte, Omega, kann durch keinen Naturprozeß erreicht werden.

Hierin liegt eine gewisse Tragik. Auch zu Omega muß die Allmöglichkeit werden können, sonst wäre sie nicht die Allmöglichkeit. Aber der Weg, auf dem sie zu allen Dingen wird, verschließt ihr geradezu das Erreichen göttlicher Lebenshöhe. Mit jeder höchsten Bildung, die der Entfaltungsschoß der Gottheit hervorbringt, bleibt sie von göttlicher Lebenshöhe ebenso weit entfernt, wie mit jeder geringsten. Das Naturhöchste bleibt immer ein vergleichbares Höchstes, während sich das göttlich Größte als ein über allen Gradabstufungen erhabenes Sein geben müßte.

Nicht einmal in einem Ganzwerden der Natur wäre dieses Seinsmaximum zu erreichen. Auch das sich zusammenschließende Universum bliebe Ding unter Dingen, ein kosmisch Größtes. Seine Ganzheit in allen Weiten könnte niemals Höhe über allen Graden sein. Dies Ganze bliebe von den Dingen genährt, die es umfaßte. Es müßte stets darauf warten, daß sich eines der Dinge in der oder jener Eigenschaft über die übrigen erhöbe, um an solcher Erhebung seinerseits teilzunehmen. Im nächsten Augenblicke könnte sie schon von anderen übertroffen oder in die Menge der anderen zurückgesunken sein. Alle „höchsten" Bestimmtheiten wären nur gerade zur Zeit und auf Widerruf solche, die in der gesamten Schar der Bestimmtheiten jeweilig hervorragten.

Es war ein gewaltiger Wurf nach Höhe, daß im Entfaltungsprozesse der Gottheit das Universum geboren wurde. Aber es ist, wie wenn man versuchen wollte, aus Wellen Berge zu bauen. Selbst noch das ganze Universum ist nur wie ein Ozean, dessen Wogen an hohes Ufer schlagen. Immerfort schäumen sie zum Felsen auf und mühen sich, ihn zu erreichen. Immer wieder sinken sie zurück und zerstäuben in der Brandung. Sie müssen zurücksinken und zerstäuben. Der Fels

aber bleibt über dem Spiele der Fluten, so hoch das Meer die Wogen schleudere. Solche Wellen im Ozeane „Universum" sind die Einzelwesen, jedes ein Versuch der Gottheit, Ganzheit, Fülle und Höhe in einem zu erreichen. Jedes ein mißlingender Versuch. Ihr Existieren bleibt, von dem Ziele aus gemessen, zu dem das Gottesnichts aufstrebt, ein ewiges Werden, ein Seinwollen mit allem Drange des gottheitlichen Entfaltungsvermögens, aber nicht Seinkönnen. Selbst wenn die kreißende Einheit alle Höhen der Einzelwesen sammeln, alle ihre Kräfte zusammenfassen und in einer Linie vorwärtsschieben wollte, der Linie einer Entwicklung, das Ziel bliebe stets gleich hoch über dem unendlichen Werden, es winkte nicht am Ende des Prozesses. Natur kann nie Gottnatur werden.

Und wenn die weltgebärende Einheit Stockwerke bauen wollte, Seelen über Seelen, die höheren stetig sich aufgipfelnd über den nächst niedrigeren, jede vervollkommnet in der Leistung des Überschauens, des Rück- und Vorwärtsschauens, keine, auch nicht die letzte, die Weltseele, erreichte, bei aller Weite der Umgreifung, die Beschaffenheit wahrer Unendlichkeit, in der anders umfaßt, anders durchwest und anders gewogen wird, als in der Ebene des Vergleichens, mag sie noch so sehr zur Hochebene aufgetürmt sein. Es kann so wenig Gottseele geben, wie es Gottnatur gibt.

Das Gottesnichts kann sich nicht als Einzelwesen zur Göttlichkeit erschaffen, so muß es sich in den Einzelwesen seine Göttlichkeit erschaffen. Der Weltprozeß, das tausend- und abertausendfache Werden von Existenzen, die aufeinander handeln, muß zum Gefäße des Gottesprozesses werden und so zu Sein und Wesen kommen.

Das Mysterium des Weltprozesses: Einheit und Vielheit.

Die Tragik des Weltprozesses weist sowohl auf bevorstehendes Geschehen hinaus (von ihm aus logisch, nicht von uns aus zeitlich gesehen), darin sie sich lösen könnte, als auch auf letztes Urgeheimnis zurück, aus dem sie geschürzt ist. Die ungründige Gottheit, so hatten wir es bisher ausgedrückt, wese zunächst rein in sich selber, das heißt ohne Bestimmtheiten, die sie durchwese. Sie suche Existenz zu gewinnen, nämlich unendliches Einheitsleben von Bestimmtheiten zu werden. Das Gesetz der Bestimmtheiten, daß ihre Reihe abschlußlos und jede mit jeder vergleichbar sei, verhindere solches Einheitsleben, sowohl in der theistischen, wie in der pantheistischen Form.

Was ist es mit jenen Bestimmtheiten? Sie bilden eine Vielheit, die auf einmal bei und mit der Einheit „zugegen" ist, sich als ihr „Zu" und ihr „Gegen" auftut. Ohne sie kann die Einheit nicht Leben werden; darum wird sie von Bestimmtheiten schwanger, tritt aus der Dünnheit des zielenden Nichts in eine Verdichtung ein. Ihre Ungrundtiefe entfaltet eine unendliche Reihe von Bestimmtheiten. Aber nun kann es nicht mehr gelingen, daß sie sie alle zusammen einheitlich durchdringt. Die Fülle und Höhe der Bestimmtheiten ist die Schönheit, die sie haben möchte, um Leben zu werden. Der Preis aber, den sie zahlen muß, bleibt das Gesetz der Bestimmtheiten, es läßt ihr Ganzleben in der Allheit der Bestimmtheiten nicht zu. Eine Stockung entsteht, ein Widerstreit macht, daß die Gottheit nicht selbstschöpferisch, sondern nur schöpferisch wird, so daß nicht ihr Leben wird. Aber es bringt sie doch vielleicht voran, daß Existierendes wird, Vielheiten von Bestimmtheiten überhaupt Einheitsdurchwesung annehmen.

Daß Vielheit und Einheit gegenwuchtig zusammengreifen, zeigt sich schon im Unterschiede der belebten und der unbelebten Einzelwesen. Bei jenen sehen wir die Einheitsfunktion über die Vielheit der Bestimmtheiten überwiegen. Hier kann Ganzheit gliedrig werden. In der unbelebten Welt überwiegt die Vielheit der Bestimmtheiten über die einigende Funktion. Es geschieht zum Schaden der Vielheit selber. Der entropische Zug der unorganischen Welt nach Ausgleichung aller Unterschiede zeigt, daß sich das Viele nur dann auseinanderhalten kann, wenn eine überwiegende Einheit es in Unterschiedlichkeit zusammenhält. Einheitslose oder einheitsarme Vielheit gleicht sich unweigerlich aus. Sie nimmt den toten Schatten von Einheit an, so wie die Vielheit in der stillen Wüste des Ungrundes auch nur Schatten und Schemen war. In der unbewegten, als Einheit sich nicht spannenden, Gottheit kann kein Unterschied von Bestimmtheiten jemals geblickt haben.

Wir sprachen von dem Gesetze der Bestimmtheiten, daß es nur die Existenz endlicher Einzelwesen gestatte. Deren Gesetz ist, daß ein durchwesendes Wie in den Bestimmtheiten sein Was findet, und daß diese kraft jenes Wesenden ihre eigene Unterschiedlichkeit finden. Beides trifft um so mehr zu, je belebter die Einzelwesen sind. Am meisten zeigt das menschliche Ichbewußtsein die Art des Lebendigen. Das Ich ist unterstrichene Einheitsdurchwesung.

Aber gerade wir erfahren das Gleitende im Verhältnis des wesen-

den Einheitszentrums und durchwester Mannigfaltigkeit. Statt daß das Ich seine Bestimmtheiten durchherrscht, werden diese oft seiner mächtig und verlieren damit in sich selbst an Ausdruck und Gehalt. Das Bewußtsein schwankt von kräftiger Einheitseinstellung bis zu den Grenzen der Dinglichkeit. Wie verschiedene Seelengestalt begegnet uns, wenn hier das Ich im Wechsel von Vorstellungen angeregt und belebt ist; sich dort in starrem Staunen von einer Empfindung überwältigen läßt, oder wenn es sich in unbestimmten Träumereien verliert; oder aber in straffer Zügelung dem Zug seiner Vorstellungen gebietet! Immer sind bei uns selbst Einheit und Vielheit genährt voneinander und gespannt gegeneinander.

Dies Verhältnis im Einzelwesen wiederholt sich für die Wesen untereinander, z. B. von Menschen zu Menschen. Entweder finden sie sich in wesenhafter Einheit zusammen und beleben sich durcheinander, so wie im Organismus die Teile einander sichtbar etwas sind, weil eine wirkende Ganzheit ihr unsichtbares Zentrum ist. Solches Zusammen steht unter dem Bilde der Seele. Oder Menschen scharen sich in toter Masseneinheit zusammen, wobei jeder im allgemeinen Ausgleiche die eigene Prägung verliert. Solches Zusammen steht unter dem Bilde des Dinges. Für das Verhältnis der Wesen untereinander gibt es noch etwas Drittes: man prallt einheitslos in Zersplitterung aufeinander. Es ist dann, als ob die Bestimmtheiten eines Einzelwesens aus der durchwesenden Einheit herausgetreten wären, dadurch Ton und Fülle verloren hätten und den Verlust in Selbstbetonung und Selbstbehauptung wieder einzubringen suchten. Als ob! Denn dergleichen kommt im Leben von Einzelwesen nicht vor, weil es Bestimmtheiten, die für sich bestünden, nicht geben kann. Erst Einheitsdurchwesung macht Bestimmtheiten. Aber denken wir uns die Bestimmtheiten aus einem Einzelwesen gelöst, so ist es, als ob die Einheit, aus der sie herausgetreten sind, noch immer in ihnen wach sei. Der Wesensmangel, der in dieselben hineintritt, der ihrer Selbstbetonung den Stempel gibt, ist die Spur der Einheit, deren Halt sie verloren haben. Sie werden nach wie vor von ihr durchwest, aber anders, negativ. Das Unvollendbare und Widerpartige der Vielheit, die in unbewegter Einheit nur Schemen und Schatten ist, in gespannter Einheit zu Eigenschaft und Vorgang gefaßt wird, wirkt sich nun ungezügelt aus. Es ist wie mit der Zellenwucherung eines Krebsgeschwüres, das sich dem Lebenszusammenhange eines Organismus entwindet und mit der Zerstörung anderen Gewebes der

eigenen Lebendigkeit entsinkt. Ein anderes Gleichnis wäre die uneingefaßte Flamme, die nicht als Licht scheint und wärmt, sondern als schwelender Qualm zehrt und frißt. Großartig hängt Jakob Böhme solchen Gedanken nach. Über allem Weltprozesse steht nach ihm die Figur Christi oder Adams oder Satans. Christus bedeutet Ganzheitsleben in gegliederter Mannigfaltigkeit, seelenhaft verbundene Vielheit der Teile, die in sich etwas sind, weil sie in der Kraft höherer Einheit etwas sind. Adam bedeutet naturhaft verbundene Vielheit, die bloße mechanische Bewegtheit von Dingen. Unter Satan versteht Böhme keine Gegenkraft gegen Gott, sondern entfesselte Negativität, Qualm- und Dunkelleben, mit dem die Einheit den ergreift, der sich von der Einheit löst.

Die metaphysischen Spannungen.

Noch sind nicht alle Linien unseres Weltbildes beisammen. Wir sehen, wie in den Einzelwesen Einheit- und Vielheit gegeneinander wuchten. Aber wie verhält sich *ihre* Einheit zur ungründigen Einheit, von der, wie wir sagten, jedes Einzelwesen es hat, daß jedes die Einheitsdurchwesung seiner Bestimmtheiten ist?

Man darf nicht annehmen, daß je ein besonderer Hauch der Gottheit die einzelnen Dinge bilde, und sie selbst als Ganzes daneben stehen bliebe. So hatten wir es gelegentlich ausgedrückt, um überhaupt von Rätselhaftem, tief Verborgenem, ein gewisses Bild zu geben. In Wahrheit kann es sich nicht um „Aushauche" aus dem Atem der Gottheit handeln, um eben so viele, als es Dinge gibt. Noch weniger „zerfällt" die Gottheit in die Einzelwesen. Wir müssen vielmehr annehmen, daß die Gottheit ganz in jedem Dinge wese. Immer wieder sucht sie ihre eigene Existenz, immer wieder mißlingt solche ihrem Entfaltungsstoße, und es wird eines Dinges Existenz. Alles, was die Gottheit sein will, west nun weiter und durchwest das Sein des Dinges. Die unseiende Gottheit war mit dem Wurfe der Dingwelt nicht zum Ziele gekommen. Aber von ihren Zielen ist nun die Wesensmitte der Dinge erfüllt. Das Gottesnichts west nicht mehr weltlos für sich allein, sondern es west in den Dingen mit Spannungen, die durch alles gehen, was existiert.

Das läßt sich in einer gewissen mathematischen Art verdeutlichen. Die Gottheit strebt immer nach Allheit, Ganzheit und Höhe. Das Streben nach Allheit besagt, daß sie mit allen Bestimmtheiten, die überhaupt möglich sind, verwirklicht sein möchte. Keine sollte fehlen.

Man denke ſich die unzählige Menge der Beſtimmtheiten, zunächſt ohne Rückſicht darauf, wie ſtark ſie ausgeprägt ſind, als die Punkte einer Abſziſſenachſe nebeneinander gereiht. Die ganze Abſziſſenachſe verbildlicht dann den Allheitsdrang der Gottheit. Die Stärke, in der jede einzelne Beſtimmtheit auftritt, ſoll durch die Höhe der Ordinate ausgedrückt ſein, die von dem betreffenden Punkte der Abſziſſenachſe aufſteigt. Daß die Gottheit in jeder Beſtimmtheit abſolute Höhe ſein möchte, würde bedeuten, daß alle Ordinaten zu unendlicher Länge ausgeſtreckt wären. Daß die Gottheit Einheit und Ganzheit ſein möchte, läßt ſich durch dies Schema nicht verbildlichen. Man müßte ſich alle Ordinaten nicht nebeneinander gereiht, ſondern alle in eine einzige verflochten denken, ſo etwa, wie ſich alle Obertöne in einen Klang verflechten.

Jedes Ding, das wird, iſt ein Verſuch der Gottheit, ſich in allen Beſtimmtheiten ſo hoch wie möglich und ſo ganz wie möglich auszuſprechen. Aber mit jedem Dinge, das wird, gelingt es ihr nur, eine begrenzte Schar von Beſtimmtheiten einheitlich zu beleben, die anderen bleiben ein in dieſem Dinge (und wäre es die Weltſeele) unerweckter Reſt. So iſt jedes Ding Beſchränktſein, Einheit, die auf eine Auswahl von Beſtimmtheiten zurückgezogen iſt. Innerhalb dieſer Auswahl erreicht überdies kein Ding unendliche Ordinatenhöhe, ſondern jede Beſtimmtheit ſteigt nur zu endlicher Stärke an, die eine bis zu dieſem, die andere bis zu jenem Grade. Man erhält ſo für jedes Ding das Bild einer Wellenlinie von ungleichmäßiger Geſtalt, die ſich über einem beſtimmten Abſchnitte der Abſziſſenachſe erhebt.

Nunmehr denke man ſich: etwas, was ſo weit wie möglich — über die ganze Abſziſſenachſe hin — und ſo hoch wie möglich — die ganze Ordinatenachſe entlang — ausgedehnt ſein möchte, ſei in dieſen Raum und auf dieſe Geſtalt zuſammengepreßt, ſo haben wir ſchon ein Bild zweier Spannungen, die durch jedes Ding gehen müſſen. Der Höhendrang der Gottheit weiſt über jede Geſtalt der Dinge hinaus. Wir nennen ihn, auf das Ding bezogen, die Spannung des „Nicht“. Hier wird auf eine Erfüllung gewartet, die nicht dinglich iſt noch ſein kann. Die andere Spannung zielt auf Weite. Sie ſucht den Reſt unerweckter Beſtimmtheiten, die aus der Geſtalt des Dinges herausgefallen ſind. Durch das Ding geht ſie als ein Drang, daß es ſich mit dem, was draußen geblieben iſt, zur Ganzheit zuſammenfinde, daß es ſich aus einem Seinsausſchnitt in inneres Univerſum verwandele; darum darf man von ihr als der „Spannung des Reſtes“

ſprechen. Es iſt mit den beiden Spannungen, wie wenn die Dämpfe eines Keſſels die gegebene Gewandung hier nach der Weite, dort nach der Höhe zu dehnen verſuchten.

Neben den Beſtimmtheiten, die dem Dinge *fehlen*, begegnen wir anderen, die bei ihm erſt in der *Anlage* gegeben ſind. Sie gehören der Zukunft des Dinges, nicht ſeiner Gegenwart, an. Die Klammer der Zeit drückt hier auf den Beſtand an entfalteten Beſtimmtheiten. Das Ding iſt in jedem Augenblicke ſeines Daſeins nur ein Ausſchnitt ſeiner ſelbſt. Hieraus ergibt ſich eine dritte Spannung. Die weſende Gottheit ſtrebt in dem Dinge jederzeit nach deſſen ganzem Daſein, es iſt ſo, als ob ſie die Klammer der Zeit vor ſich her ſchieben wollte. Dieſe Spannung heiße uns die „Spannung des Keimes", ſofern das, was wir bei Lebeweſen „Keim" nennen, ganz voll vom Drange iſt, der auf die Vollgeſtalt des Dinges geht.

Wir nennen dieſe Spannungen „metaphyſiſche", im Unterſchiede von jeglicher Art „pſychologiſcher" Spannung. „Pſychologiſche Spannung" iſt rege gewordenes Bedürfnis, das ſeinerſeits ſtets unſattes Gefallen iſt. Strebt z. B. jemand nach Reichtum, und ein Gewinn, den er erhofft hatte, entgeht ihm, ſo ſinkt das Gefallen am Beſitz, das in der Ausſicht auf den nahen Gewinn ſchon ſatt aufgeſtiegen war, in den Zuſtand der Leere, des Ungenügens, ab. Ihm fehlt die Wirklichkeit des Gegenſtandes, auf den es ſich gerichtet hatte. Das Gefallen wird unſatt, es wird zur Entbehrung, zum Gefallenshunger. Oder ein anderes Beiſpiel! Satt iſt das Gefallen, mit dem die Nähe der Angebeteten ihren Liebhaber erfüllt. Iſt ſie fern, ſo tritt auch in dies Gefallen der Stachel des Mangels. Es wird leer von dem Inhalt, deſſen es vorher voll geweſen war, nämlich der gehabten ſüßen Nähe. Nun iſt es in Bedürfnis gewandelt, in Spannung des Fehlenden, des Ungehabten, die den ſeeliſchen Zuſtand in Wünſchen aufſchäumen läßt.

So viele hungrige Gefallensregungen es in uns gibt, die der Gegenſtändlichkeit, auf die ſie zielen, entbehren, ſo viele pſychologiſche Spannungen *entſtehen*. Die metaphyſiſchen Spannungen ſind *von Hauſe aus* mit uns verwoben. In ihnen hungern nicht wir nach etwas, das wir haben möchten, ſondern die weſende Gottheit hungert nach dem, was ihr an unſerm Sein fehlt. Aus ihrem Zuge nach Einheit und Ganzheit hervorgegangen, ſind wir Bruchſtücke geblieben. Daher rührt ein Dehnen und Drängen in uns, daß ſich alles, worin wir Bruchſtück ſind, öffne und weite. Wir ſind Buchſtaben, vom Griffel

der Gottheit geſchrieben, und ſollen das Wort werden, als das ſie uns gemeint hat, und in dem ſie ſich ſelbſt gemeint hat. Univerſum ſoll in uns hervortreten, und noch mehr als Univerſum ſoll ſich bei uns geſtalten. Dies iſt der Sinn der Spannungen, die wir mit den Namen „Keim“, „Reſt“ und „Nicht“ gekennzeichnet haben. Aller „Keim“ ſtrebt nach Entwicklung, aller „Reſt“ ſtrebt nach Ergänzung. Das „Nicht“ in jedem Dinge iſt das Größte von den Dreien. Es drängt über die Ergänzung und Entwicklung des Geſchöpflichen hinaus ins Übergeſchöpfliche.

„Keim“ iſt des Näheren alles, was in Dingen und Menſchen noch unfertig iſt, aber nach und nach in der zukünftigen Lebensgeſtalt hervorkommen will, Anlagen, die aufblühen, Kräfte, die ſich regen wollen. Man ſpricht oft von dem unbewußten Entwicklungsdrange der Jugend. Das iſt ein zutreffender Ausdruck. Denn wirklich iſt es, als wäre nicht der junge Menſch ſelber das bewußte Subjekt dieſer Dränge und Sehnſüchte, ſondern als ſtrebte etwas hinter ihm, hinter ſeinem Bewußtſein, nach Licht und Atem, Raum und Freiheit. Auf der Bühne des Bewußtſeins iſt es nur ein unklares Empfinden. Der junge Menſch möchte werden und wachſen, alles aus ſich hervorfördern, was in ihm iſt. Aber im Hintergrunde und Untergrunde iſt eine Ausſaat voll Regung und Bewegung; da ſproßt etwas auf, das aus verborgenen Keimen zum Vorſchein kommen will. Die Gegenwart der Seele, kann man hier mit Leibniz ſagen, geht mit der Zukunft ſchwanger. Auch Leibniz dachte ſeine Monaden viel mehr voll unbewußt ſtrebender Entwicklung in ihnen, als daß ſie bewußt nach ihrer Vollkommenheit ſtrebten. Die Löſung dieſer Spannung bedeutet Werdeglück des Menſchen. Es kommt dann eine Befriedigung über ihn, er weiß nicht woher. In dem Menſchen tritt ein gewiſſes Alles-in-Einemſein hervor. Das All ſeiner Kräfte belebt ſich bei ihm in einheitlichem Kraftgefühle. Er fühlt ſich als inneres Univerſum, als das Univerſum ſeiner Anlagen, das ſich ſelbſt entdeckt.

Ganz anders die zweite metaphyſiſche Unruhe, die durch unſer Weſen geht, nach der Unruhe des „Keims“, die Unruhe des „Reſtes“ in allen Dingen. Hier heißt es „dort, wo Du nicht biſt, dort iſt das Glück“. Jedes Ding iſt Bruchſtück, es iſt nicht das, was die anderen Dinge ſind. Unzählige Möglichkeiten, die in ihm nicht verwirklicht ſind, ſind, die einen verteilt auf dieſe, die andern auf jene ſonſtigen Dinge, außer und neben ihm wirklich geworden. Es iſt ein abgeſplitterter kleiner Reſt der Schöpfung, der ihr fehlt, wie die übrigen

Dinge der große Reſt ſind, der *ihm* fehlt. Gleich als ob eine Unendlichkeit, die ſich nicht in *einem* Sein hatte ſammeln können, in Stücken auseinandergeſplittert wäre, und nun iſt jedes Einzelweſen für ſich geblieben und in ſeiner Einſamkeit leer und dürftig. Es iſt auf ſich eingeengt. Der volle Reichtum des Univerſums iſt von ihm ausgeſchloſſen. Das bedingt Weſensmangel in jedem einzelnen Daſein. Darum überall die heimliche Sehnſucht, ſich zu ergänzen. Jedes Weſen hungert, oder vielmehr in ihm hungert es nach Lebensganzheit. Durch jeden Teil der Welt geht ein Suchen nach all dem anderen, nach dem „Reſte", der ihn erſt zur Welt ergänzen könnte.

Die beiden bisher aufgezeigten Spannungen mögen die „kosmiſchen Spannungen" heißen. Sie reden davon, daß die Einheit auf Selbſtverwirklichung zielt, daß ſie darauf zielt, ihr eigenes Einheits- und Ganzleben anzunehmen. Davon geht nun ein Treiben und Raunen durch die ganze Dingwelt. Es iſt, als ob von dem Blicke des Zuſammenhanges, mit dem die Einzelweſen, die der weltloſen Tiefe entquellen, angeſchaut wurden, auch noch etwas in all dem zerteilten und zerſplitterten Sein nachlichtete. Der Hauch der Einheit, der die Einzelweſen angeweht hat, treibt ſie in ſich ſelbſt zur Allheit ihrer Leiſtungen und miteinander zum Austauſch.

Aber in der Ebene der Entfaltung iſt alles miteinander vergleichbar. Hier gibt es nicht Sprünge, ſondern nur Schritte, infolgedeſſen keine innerlich überragende Größe, der ſich nicht andere in ſteter Ordnung annähern könnten. Hier kann vielleicht ein Ganzwerden pantheiſtiſcher Prägung gelingen, nimmermehr ein höchſtes Sein. Selbſt wenn die auseinandergetretenen Einzelweſen ihren Reichtum zuſammenſchütteten, wenn ſich kosmiſche Univerſalität — wir nennen ſolche *Gottheitlichkeit* — zwiſchen ihnen und in ihnen herſtellen könnte, ſo fehlte daran, um echte Verwirklichung der Einheit zu ſein, die unüberbietbare Höhe. So alles in einem zu ſein, daß ſie mit allem Endlichen unvergleichbar iſt, nämlich in der theiſtiſchen Form des Höchſtlebens, darauf zielt die Lichtſehnſucht der *unendlichen* Tiefe. Die weſende Gottheit zielt auf Gott, auf *Göttlichkeit*; auch davon geht eine Spannung durch die Welt der Dinge, eine tiefere, eine heiligere als die kosmiſchen Spannungen. Der ſich entfaltenden Einheit war nur Welt gelungen, aber im Grunde der Welt weſt Gottesſpannung. So mag ihr Gottwerden anfangen, indem ſie nun gerade in ihrem Entfalteten, den Einzelweſen, das Gefäß der göttlichen Verlebendigung findet.

Hierdurch ist die dritte metaphysische Spannung bedingt, die akosmische Spannung des „Nicht“. Das „Nicht“ besagt, daß sich diese Spannung in keiner Bestimmtheit von Dingen ausdrücken läßt. Die Gottheit sehnt sich nach ihrem Gottesprozesse, der über jeder Weltart hinausliegen muß und doch mitten im Weltprozeß hervorsteigt. Die Auflösung jener Spannung bedeutet Erlösung für die Gottheit und für die Welt. Darauf zielen die Worte eines Wissenden: „Das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Denn wir wissen, alle Kreatur sehnt sich und ängstigt sich mit uns und ängstigt sich noch immerdar. Nicht allein aber sie, sondern wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlinge, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung.“ — Wer die Natur so ansieht, sieht sie nicht biologisch, naturwissenschaftlich, an, er sieht in tieferes Geheimnis. Es gibt, besagt es, kein Einzelsein, das mit höchsten Bestimmtheiten außen bliebe. Die „res infinita“ des Descartes, unendliches Wesen, existiert für sich nicht. Aber alle Kreaturen harren auf „vita infinita“, darauf, daß sich in ihnen unendliche Wesenheit schaffe, damit dies innere göttliche Absolutum mit seiner Unendlichkeit sie erfülle und verwesentliche. Es würde mit seiner Einheitsenergie auch die Vereinzelung jedes Einzelwesens gegen die anderen Kreaturen von innen her sprengen.

Vom Sinne des „Nicht“ in den Dingen.

Die Spannung des Nicht ist die heimlichste und verzehrendste unter den drei metaphysischen Spannungen. Sie verlangt, daß eine neue und besondere Einheitsqualität durchbreche, in der die Natur überhöht werde, daß sich ein werthaftes Übersein von innen her über allem Dingsein aufgipfele und es mit seinem Unendlichkeitsgehalte berühre. Wir nannten solche Überqualität „Göttlichkeit“.

Göttlichkeit hat die Art des Ineinemallessein und Allesaufdashöchstesein. Sie könnte sich aus keinem Keime, der den Dingen als Anlage innewohnte, entwickeln. Jeder Keim der Dinge ist selbst schon auf Endlichkeit getauft. Auch durch keine Ergänzung des Dinges mit dem Reste der Welt, das ist durch kein Zusammentreten eines Dinges mit den übrigen, läßt sich göttliches Höchstsein erschwingen.

Selbst wenn es einen Ganzwerdungsprozeß der ganzen Natur gäbe, so bliebe dieser hinter dem echt göttlichen Höchstleben zurück, das immer zugleich die Art der Ganzheit hätte. Es ist hier ein Nicht in

den Dingen, das von Unfertigkeit und Armut in ihnen spricht, von jenem Zurückbleiben jedes einzelnen und sogar noch ihres ganzen kosmischen Zusammen gegenüber der göttlichen Überqualität.

Das Nicht in den Dingen hat mehrfachen Sinn, zunächst in negativer Beziehung einen doppelten. Es bedeutet einmal einen Mangel in der Natur der Dinge, eine Unfähigkeit, die ihnen anhaftet, von sich aus zu göttlichem Ausmaße zu kommen, in so vieler Entwicklung und Ergänzung sie ihre Anlagen entfalteten und zusammen schütteten. Sodann bedeutet es die Hemmung, die das Gottesnichts, das für sich keine Verwirklichung gefunden hat, in seinem Streben erfährt, sich in den Dingen zur Gotteshöhe zu erschaffen.

Das „Nicht" im ersten Sinne ist die ganze Art der Dinge, ist ihre „Weltform", nämlich die Vielheit der Wesen, ihre Einzelheit und Endlichkeit, die Stückwerkhaftigkeit bei aller Unzähligkeit des Daseins. Zusammengebunden nur in äußeren Zusammenhängen bleiben die Einzelwesen, — jedes für sich betont, jedes von den anderen abgeschieden, — ohne innerliche Einheit. Hier ist göttliche Höhe und Ganzheit nicht verwirklicht und läßt sich auch niemals aus den Dingen, niemals auf dem Wege eines Dingprozesses, erreichen, so wenig wie sich die Überzahl Omega durch Multiplizierung oder Potenzierung der endlichen Zahlen, ob man noch so viele zusammennehme, erzielen läßt. In den Dingen steckt wohl alles voller Keime, voller Ergänzungsdrang. Aber dieser führt bloß dazu, daß gesteigerte Intensitäten, reichere Qualitäten, umfassendere Ganzheiten im naturhaften Lebensprozesse aufsteigen, aber er führt nicht über die Naturhaftigkeit hinaus. Mit den Kräften der Natur kann man die Natur nicht übersteigen. Die Dinge haben Weltform und bleiben in der Weltform.

Eben dies Nicht in den Dingen bedeutet Hemmung für die Gottheit. Nennen wir die unbestimmt wesende Gottheit x, so war es das Ziel ihres Selbstbelebungsstrebens zu Omega, zu absoluter Zahlenhöhe, zu werden. Aber das Ergebnis ist bloß das Werden der Einzelzahlen 1, 2, 3, 4 ... gewesen. Indem sie Leben aus sich schuf, hat sie ihr Leben, göttliches Voll-, Ganz- und Höhenleben, nicht gefunden, sondern sich gleichsam ihrer eigenen Ichheit entäußert, indem tausendfaches Einzelich und Einzelding wurde. Nun strebt die Gottheit, in den Dingen ihr Ich zurückzugewinnen, vielmehr es erst überhaupt zu gewinnen, sie strebt, sich im Gefäße des Einzelseins zu ihrer Art des Ineinemallesseins und Allesaufdashöchsteseins zu erschaffen. Gegen dies Streben der Gottheit, in der Innerlichkeit von Seelen als gött-

liches Absolutum lebendig zu werden, steht das Nicht der Dinge wie ein unverschiebbarer Riegel. So schneidet dann die Wesensmacht, die werden will, als Spannung in die wesenlose Endlichkeit.

In seinem dritten Sinne, dem positiven, ist das „Nicht" in den Dingen die göttliche Seinsweise selbst. Diese Seinsweise ist in den Dingen nicht nur nicht verwirklicht, sondern nicht einmal als Möglichkeit darin gegeben. Sie ist ein Nicht in ihnen, ihr Ungegebenes. Gegeben sind in den Dingen nur raumzeitliche Bestimmtheiten, in denen sie sich entwickeln, mit denen sie sich gegenseitig ergänzen, um doch immer in der raumzeitlichen Verfangenheit zu bleiben. Aber jenes Nicht in den Dingen ist kein totes Nicht. Es strebt in der dritten metaphysischen Spannung als Übermöglichkeit über sie hinaus.

Gegen Evolutionismus.

Der moderne Evolutionismus borgt von der dritten metaphysischen Spannung seine besten Federn. Bei ihm ist alles drei miteinander vermischt und vermengt, der Trieb des Keimes in die Zukunft, die Unruhe der Wesen nach Ergänzung, die Spannung des Nicht zum absoluten Dasein. Hierdurch unterscheidet sich sein Entwicklungsgedanke von demjenigen des Aristoteles. Der moderne Evolutionismus besagt anscheinend viel mehr, als der alte Entelechismus. Aristoteles sah nur die Entwicklung im einzelnen Lebewesen, die stufenweise Entfaltung des Keimes in die künftige Endgestalt, die als Zweckursache alles Entfaltungsgeschehen beherrsche. Der neuere Evolutionismus sieht die Entwicklung ganzer Arten, die zu immer höheren Tier- und Pflanzengattungen geführt habe. Nicht eine Endform, die im Keime als Möglichkeit schon vorgeisterte, scheint sich hier zu entbinden, sondern das Wesen des organischen Lebens wird als Steigerung über sich selbst hinaus, wird als Höhentrieb angesprochen, statt daß es Verwirklichung eines Zwecks wäre, der in der gegebenen Anlage schlummerte.

Indessen man braucht den Entelechiegedanken, den Aristoteles auf den einzelnen Organismus beschränkt hatte, nur über die ganze Natur auszudehnen, so steht man mitten im modernen Evolutionismus. Die Höhe, zu der das Tier- und Pflanzenreich emporwächst, liegt zwar außerhalb der einzelnen Keimzellen, aus denen das Tier- und Pflanzenreich in irgendeinem Stadium der Entwicklung besteht, aber sie ist in der Gesamtheit dieser Keimzellen schon ent-

halten. Jeder Zeugungsakt läßt sie zusammentreten, ihre Anlagen zu reicheren Entfaltungsmöglichkeiten verschmelzen. Modelnde Kräfte der Umgebungswelt treten hinzu. Weil sich so verschiedenes Leben fortwährend miteinander ergänzt hat, darum ist es zu stets reicherem Leben gekommen. Die höhere Entwicklung gründet in den vorangehenden Ergänzungen, deren Auswirkung sie ist, nicht, daß sich das organische Leben aus innerem Höhendrang fortwährend von selbst steigerte. Daraus kann man keine Religion machen. Aber die Verkünder einer evolutionistischen Religion borgen solchen Höhendrang von jener anderen Spannung, die über alles Weltsein hinaus nach einem weltüberlegenen Dasein, nach unendlicher geistiger Lebensmächtigkeit, strebt.

Auch Nietzsches Lehre vom Übermenschen borgt ihren religiösen Anstrich aus der Empfindung, daß etwas Ungegebenes in uns lebendig werden will. Auch Nietzsche biegt die Unruhe des ungegebenen Nicht in uns um in den Entwicklungsdrang biologischen Alllebens. Der unerschöpflich zeugende Lebenswille dränge und rette sich zum einstigen Höchsten und Besten. Gerade durch solches Zwittergesicht hat die Lehre aufrüttelnd gewirkt; mit der Unterscheidung der drei metaphysischen Spannungen verschwindet die Täuschung.

Die biologische Entwicklungslehre entspricht, wie immer wieder zu unterstreichen ist, der ersten metaphysischen Spannung, wie sie zuerst Aristoteles gesehen hat. Dieser sprach nur von den Entelechien der einzelnen Naturkörper. Nach Nietzsche gibt es eine Entelechie des Menschengeschlechts, ja der ganzen organischen Welt, und sie heißt der „Übermensch". Der Übermensch ist der Sinn der Erde, er ist der innere treibende Zweck in allem organischen Leben. In allen möglichen Gestaltungen drängt sich das Leben in beständigem Werdetriebe nach diesem obersten Zwecke hin. Es stuft und treppt sich von einer Übergangsform zur anderen, die immer fertiger werden, bis dereinst das innere bewegende Wesen seine letzte Wirklichkeit gewonnen hat. Es gewinnt sie in der Generation der Übermenschen.

Man kann gegen diese Lehre einwenden und mit Recht einwenden, daß sich dem organischen Leben schlechterdings kein Sinn einlegen läßt. Sein Entwicklungsdrang weiß von einem hohen Ziele nichts. Das Werden im biologischen Leben erscheint uns nur als Aufstieg, weil wir es von uns aus messen und dabei vergessen, daß der Weg der Entwicklung nicht nur nach oben, nicht nur hinauf, sondern in die Breite, in alle Winkel und Ecken, geht. Haben wir ihm freilich ge-

danklich die Aufstiegsrichtung gegeben, so liegt es nur in der Fortsetzung derselben — nicht der Lebensrichtung, sondern der Gedankenrichtung, — anzunehmen, daß das, was in der Zukunft des organischen Lebens heraufkomme, auch über uns herausragen und noch besser sein werde. Aber für das organische Leben gibt es kein Gutes, Schlechtes, Besseres oder Geringeres, keinen Aufstieg oder Abstieg, es gibt nur ein immerwährendes Wachsen in allen Breiten, das durch ergänzendes Zusammentreten neuer und immer neuer Keimzellen unterschiedliche Richtung annimmt.

Gesetzt aber, das Aufkommen einer Übermenschenart sei der Sinn der Erde, der ganzen organischen Entwicklung, so würden wir mit Ekkehart fragen „Was hülfe es mir, einen vollkommenen Bruder zu haben? Ich muß selbst vollkommen werden.“ „Daß Christus selig ist, macht mich nicht selig, sofern ich nicht selber Christus werde, nicht selbst als Gottes Sohn geboren werde.“ Nietzsche erlaubt uns freundlichst, das Bild des Übermenschen, das vom Ufer der Zukunft winkt, zu begrüßen. Er verwehrt uns aber ewig, selber in dem gelobten Lande zu sein. Der ganze Reichtum des Lebens wird, nach der Übermenschenlehre, nie zu uns kommen. Wir sind nur im Stadium der Tiefen-Menschen. Er wird aber durch uns, durch unsere Arbeit, durch die Anstrengungen tausender Geschlechter nach uns, den Höhenmenschen von einst von selbst in den Schoß fallen.

Man kann hier, bei Nietzsche, genau sehen: Das Wort „Entwicklung“ entfernt uns unweigerlich vom Höchstmaße des Lebens. Das wird in eine unbestimmte Zukunft verschoben, ins ferne Nebelgrau, aus dem nur in unendlicher Verkürzung als ein schwaches flimmerndes Fünkchen der Schein des Übermenschen leuchtet. Uns selbst dürfen wir nur als Versuchstiere der Natur betrachten, die keinen anderen Zweck haben, als den, Durchgangspunkte zu sein. Man entgegnet vielleicht: Das gerade ist die Vollkommenheit Deines Lebens, daß Du schaffen sollst; denn dann ist die Musik der zukünftigen Menschheit schon in Dir. Mag es zunächst nur ein leiser, ferner Ton in Deiner Seele sein. Aber wenn Du mit Liebe hinlauschest und nichts anderes willst, als daß Dein eigenes und alles Dasein dem über Dich hinauszielenden Leben zur Brücke werde, dann schwillt der leise Ton zu feierlichem Orgelklang. Ergreifst Du die Aufgabe, der lebendigen Entwicklung zu dienen, so lohnt Dich die Seligkeit, in ihrer Kraft zu schreiten. Das ist dann das Glück, von dem Nietzsche sagt, daß es Dein Dasein erst rechtfertige.

Zugegeben! Allerdings gibt es ein Glück des Lebens, das im Dienen, Schaffen und Helfen besteht. Mitten in unserer Gegenwart haben wir dabei das Gefühl, daß unermeßlicher Gehalt in uns hineintritt. Dann bleibt aber umgekehrt dies Glück eines in uns vollkommen werdenden Lebens dem Übermenschen ewig fern. „Alle Wesen schufen bisher etwas über sich hinaus," rüttelt Zarathustra die Zeitgenossen auf, „wollt ihr die Ebbe sein dieser großen Flut?" Das war ja der philiströse Anstrich der Entwicklungslehre vor Nietzsche, daß sie die Menschen förmlich einlud, in der Betrachtung des Weges vom Wurm zum Menschen satt bei sich selber auszuruhen, sich als Erben und Verzehrer zu fühlen, die den Ertrag eines millionenjährigen Darbens, Ringens, Opferns, Kämpfens behaglich genießen dürften.

Die Öde der satten Behaglichkeit tritt nun in den Begriff des Übermenschen ein. Er darf in seiner Existenz, seiner bloßen Existenz, den Sinn allen Lebens finden, der ihm aus fremden Anstrengungen, als die Frucht früherer, vorausgegangener Entwicklungen zugeblüht ist. Aber wenn er, wie wir, es doch nicht aushalten könnte bei seiner Existenz, seiner bloßen Existenz, so muß er das elendeste aller Geschöpfe werden. Ihm wäre das Schaffen über sich hinaus und das Glück und der Segen dieses Schaffens versagt, weil es für ihn kein Übersichhinaus mehr geben könnte. Der Wille des organischen Lebens hätte sich erschöpft. So bliebe für ihn nur das Mattwerden und Verfallen des Lebens, die große Müdigkeit. „Nicht mehr Wollen, nicht mehr Schätzen, nicht mehr Schaffen, des Willens Werdelust und Zeugelust verlieren, ach daß diese große Müdigkeit mir stets fern bliebe!" Aber sie ist unabwendbar. Der Verdammte, bei dem sie kommen muß, ist der Übermensch.

Die Anleihe, die Nietzsche gemacht hat, wird nun augenscheinlich. Die Seligkeit des Schenkens und Schaffens über sich hinaus, deren Herold er ist, kann keine Seligkeit sein, in der die erfüllte Zukunft biologischen Lebens bei uns im voraus klingelte. Solche Erfüllung wäre beginnender Tod. Gewiß tritt über der Hingabe dessen, der nicht sich will, sondern sein Werk, in die Unvollkommenheit des biologischen Daseins ein Hauch von Erfüllung ein. Wir erleben ein inneres Reichwerden, zugleich überkommt uns inmitten der tätigen Hingabe eine Ruhe, als ob sich alle Gebundenheit löse. Aber das ist die Erfüllung einer anderen Spannung als jener der Entwicklung und Ergänzung.

Nietzsches Lehre vom Übermenschen hat einst wie Religion ge-

wirkt, und noch heute feiern manche seinen „neuen Mythos“ in einem Erleben, bei dem ihnen zu Mute ist, als seien sie in die Schöpfungsmitte des „Allebens“ hineingehoben.*) Aber in solcher Entwicklungsreligion schillert und scheitert alles. Das Ewige und Absolute, das man hier fassen möchte, zerrinnt unter den Händen. Das wahre Erlebnis des Absoluten, wenn es kommt, wird, wiederholen wir, von einem anderen Strome vor sich hergetragen, als von dem Strome der Entwicklung und Ergänzung. Dieser andere Strom tritt aus der dritten metaphysischen Spannung hervor, nicht daß ein Zukunftsmenschentum in uns aufdämmerte. Es ist gegen den Sinn des religiösen Erlebnisses, seine Ewigkeitsgröße in den Rahmen eines biologisch-kosmischen Fortschritts zu spannen, dessen Annahme schon allein dem tausendjährigen Stillstande der Arten widerspräche. Da handelt es sich nicht um leeres Menschentum, das aus sich heraus immer leer bleiben muß, sondern um göttlichen Gehalt, der aller Weltförmigkeit, erst recht allem Menschentum, überlegen ist, aber bereit ist, es geistig zu berühren, zu durchdringen und zu erfüllen. Da handelt es sich überhaupt nicht um biologisches Leben, nicht einmal um kosmisches „Alleben“.

Von Seelentiefe.

Die Lehre von den metaphysischen Spannungen ist unentbehrlich für das Wissen um die Seele. Keine Theorie der menschlichen Seele ist abgeschlossen, wenn sie diese Spannungen übersieht oder mißkennt, von denen die Tiefe der Seele erfüllt ist, die aber nicht einen Prozeß der Seele darstellen, sondern den Hunger des Gottesnichts in der Seele bedeuten.

Bisher waren uns lediglich positivistische Auffassungen von der Seele begegnet. Man kennt nur körperliche und seelische Einzelwesen. Die materialistischen Positivisten sehen das seelische Ich ohne Eigenheit und Selbständigkeit. Seine Regungen sollen nur in einem Vexierlichte der Innerlichkeit genau das widerspiegeln, was als physiologische Erregung durch die Rinde des Großhirns zucke. Andere Positivisten machen der Seele ein selbständiges Sein aus. Die biologischen Kategorien der Ganzheit und der Gestalt geben ihnen wertvolles Licht. Das Ich sei etwas Besonderes neben den Atomverkettungen

*) Bonus „Vom neuen Mythus“, Jena 1911. Vgl. H. Schwarz, „Über neuere Mystik, 2. Aufl. Gütersloh 1922, in Auseinandersetzung mit Bonus, Joh. Müller, Eucken, Steiner.

und erhalte sich in den Atomverkettungen. Statt von der Außenwelt aufgesaugt zu werden, durchdringe es seinerseits mit Funktionen der Aneignung, kämpferischer Behauptung, selbstmächtiger Gestaltung tausend Körperliches, das ihm begegne.

Dennoch, was ist gegenüber dem Abrollen des Weltprozesses die bloße Seele? Wir erinnern uns, wie das Schicksal der Welt, naturalistisch geschaut, auch das Seelenleben mit Erstarrung bedroht. Demgegenüber hilft es nicht, die Seele diesen Abgrund überspringen zu lassen, als vermöchte sie sich mit Flügeln der Unsterblichkeit in ein anderes Land zu retten. Wo wäre die Insel seliger Seelen, die dereinst auf die Schnee- und Eiswüsten unten hinabschauten? An solchem Nirgendwo zerbricht der positivistische Seelenglaube. Er ist auch dürr genug.

Der wesentliche Fehler ist, daß man hier nichts von seiner seelischen Tiefe weiß. Die Seele hat nur eine ungewöhnliche Beschaffenheit, nämlich die Qualität der Unvergänglichkeit. Sie wird als unsterbliche Substanz angesehen. Das ist immer noch naturalistische Denkweise. Wer aus dem Positivismus heraus will, muß nicht nur den Weltlauf, sondern auch die Seele anders betrachten lernen.

Die Seele muß Tiefe erhalten, statt bloß mit der Qualität der Unvergänglichkeit ausgestattet zu werden. Wem der Blick auf Göttliches versperrt ist, der wird nie eine Tiefe der Seele sehen. Solche ist entweder nicht vorhanden, oder sie ist der Einschlag des Göttlichen in ihrem Gewebe. Eben diese Beziehung ist aus dem Wörterbuche des Positivismus gestrichen. Ihm geht die Tür nicht nach inneren Altären auf, sondern er schreitet auf der Straße der Dinge ohne Gefühl von Hintergrund. Im übrigen kann die Gottbezogenheit der Seele sehr verschieden aufgefaßt werden. Es lohnt sich, einen Blick auf diese verschiedenen Auffassungen zu werfen. Sie sind gekennzeichnet durch die Worte „Hinterwelt", „intelligibeles Ich", „metaphysische Spannungen".

Aus Hintergrund wird Hinterwelt, wenn der hergebrachte Theismus seine Ansprüche anmeldet. Im Hintergrunde der Seele, so heißt es hier, stehe Gott, der Schöpfer aller Wesen, der sie alle in der Höhe seiner Bestimmtheiten übertreffe. Nur wenn sie von ihrem Urheber gestützt sei, vermöge sich die Seele gegen die Mächte der Welt zu behaupten. In dieser allgemeinen Fassung haben wir das Weistum Augustins vor uns, daß Gott die Seele auf sich hin geschaffen habe, und daß seine Nähe sie mit der Kraft der Ganzheit erfülle. Gott ist

wie eine Wand, an die sich die Seele anlehnt, und die ihr Halt nach außen gibt. Falle die Seele aus Gottes Nähe heraus, so erliege sie den Mächten der Welt, sie raubten ihr das Wesen, zerfetzten und entleerten sie.

Wir tun jetzt einen großen Sprung. Die deutschen Glaubensphilosophen Jakobi und Herder haben das alte Weistum mit neuen Zügen erfüllt. Die Seele ist, was sie ist, lehrt auch Jakobi, in keiner Weise aus sich selbst. Sie empfange jedoch ihr Wesen nicht nur aus Gott, sondern zugleich aus der Umwelt, statt daß diese, wie Augustin annahm, ihr Wesen zerstöre. In der Sinnesempfindung würden wir von sinnlichem und endlichem Du berührt und fühlten unser eigenes leiblich-seelisches Sein erst in dem Existenzstrome, der von dort zu uns herüberkomme. In der „Ahndung" würden wir vom ewigen und unendlichen Du berührt und fühlten unsere geistige Wesenheit, indem sie sich in der Nähe des göttlichen Seins belebe. Ohne den Gegenwurf äußerer Dinge und Menschen zu unserm Ich, die vermöge unserer Sinnesempfindungen greifbar, sehbar, hörbar in uns hineinwuchteten, versänken wir in Fühllosigkeit und Tod. Ähnlich würden wir niemals des geistigen Kerns unseres Wesens gewiß, wenn sich nicht Gottes Sein in einem geistigen Strome an uns heranbewegte und unseren inwendigen Sinn berührte.

„Ich öffne Auge und Ohr, oder ich strecke meine Hand aus und fühle in demselben Augenblicke unzertrennlich Du und Ich, Ich und Du. Würde alles, was außer mir ist, von mir getrennt, so versänke ich in Fühllosigkeit und Tod. Du, Du gibst das Leben. Nur noch irdisch Leben zwar. Aber wie viel ist das nicht schon!" Erst also, wenn das Ich die Gegenwart eines sinnlichen Du empfindet, kann es Ich sein. Im Wissen um Dinge entzündet sich das Selbstbewußtsein.

Mit ebenso unmittelbarer Gewißheit umgebe uns Gottes Existenzstrom. „Außer meiner Seele bestes mächtigstes Du, du bist — noch nicht. Ha, du bist! Herz, Liebe, Gott. Gott, ich bleibe mit dir und in dir, getrennt und eins, ich in dir und du in mir. Wenn du Eins wärest ohne Zahl, so wärest du ohne Liebe, ohne Macht und Namen! Aber du lebst und liebst von Ewigkeit zu Ewigkeit, und bleiben in ewiger Liebe werde ich mit dir!"

Man spürt den mächtigen Ruck, wie die Gottesergriffenheit über Jakobi kommt. Zunächst Unsicherheit, Zweifel! Ein freidenkerischer „Atheismus" bedrängt ihn. Die Begriffssplitterei muß erst schweigen. „Mächtigstes Du, du bist noch nicht!" In der begrifflich eingestellten

Seele ist Gott nicht nahe. Auf einmal beginnt das innere Verspüren. „Ha, du bist. Herz, Liebe, Gott!“ Gottes Gegenwart wird erlebt, aller Atheismus versinkt. Nochmals bricht in den Jubel des Herzens das Frageſpiel des Verstandes hinein. Was hatte mich berührt? Ein pantheistisches oder ein theistisches Gottesdasein? Unendlichkeit, die keine Zahl ermißt (Brunos Eines), oder der Unendliche? Höchste Zahl, die ohne Leben ist, oder höchstes Leben, das Liebe ist? Jakobi antwortet sich: dein Herz ward ergriffen, du fühltest die Nähe ewiger Liebe, und nun flutet der Strom geistiger Gewißheit doppelt durch die Seele. Sie weiß von ihrer eigenen Unvergänglichkeit in der Unvergänglichkeit göttlicher Liebe. Sie weiß von der Freiheit des Willens, zu der sie geschaffen ist, und sie weiß von ihrer Verbundenheit mit Gott, gegenüber dem sie dennoch — getrennt und eins — Geschöpf bleibt.

In dieser Lehre steckt ein Kern hoher Wahrheit. Die Dinge sind nicht fremd und feindlich, sondern werden uns ein brüderliches Du in demselben Augenblicke, in dem sich ihrer Nähe bei uns die Nähe Gottes bei uns paart. Sofort strömt uns dann aus ihnen Gehalt und Bedeutung zu. Seele und Welt, um dasselbe Zentrum kreisend, begeisten und erwecken sich gegenseitig, so wie im organischen Lebenszusammenhange jedes Glied am anderen reich wird. Augustin hatte nur geschildert, wie es ist, wenn wir aus der Ganzheit herausfallen. Dann tötet das losgelöste Glied „Welt“ das andere losgelöste Glied „Seele“. Jakobi sieht den Lebens- und Liebesstrom zwischen den Gliedern, der entspringt, wenn sie miteinander — getrennt und eins — von derselben Ganzheit durchwebet werden.

Jakobi indessen schält jenen Wahrheitskern nicht heraus. Die Seele ist bei ihm mit der Umwelt geradezu verschmolzen, so sehr, daß für ihre eigene Regung und Bewegung nichts übrig bleibt. Das „Eins“-sein wird überstark betont. Für das „Getrennt und eins“, das Geben und Empfangen herüber und hinüber, ist kein Spielraum abzusehen.

Gewiß ist unser Seelenleben mit der Umwelt verflochten. Nicht nur unsere Empfindungen, sondern auch unsere Strebungen und Begehrungen, unsere Gefallens- und Mißfallensregungen zeugen davon, daß die Außenwelt auf uns einspricht. Aber unser Empfinden und Streben, unser Gefallen und Mißfallen sind auch zugleich das Klavier, auf dessen Saiten das handelnde Ich, der geistige Selbsttäter, spielt. Wir können das Empfundene und das Gefallende von uns aus bejahen und verneinen, hemmen und fördern, ordnen und gestalten, oder

auch uns treiben lassen. Diese Selbstmacht des Menschen fällt bei Jakobi unter den Tisch, und die Selbstmacht nach der anderen Seite, Gott gegenüber, besteht von vornherein nicht. Von hierher und von dorther wird unser Wesen immer nur geformt. Die Seele ist passiv, nicht aktiv. Dennoch sollen wir uns trotz der verschiedenen Prägungen als dasselbe und ganze Ich empfinden. Das ist unmöglich. Es ist, als ob uns zwei Schraubstöcke preßten. Hier kann keine einheitliche Seele dasein, man sieht nur zwei Welten, die von entgegengesetzten Seiten auf sie eindringen.

Intelligibeles Ich; Gotteskeim und Spannung des Gottesnichts.

Hier greift Herder ein. Auch er betont, wie durchgängig der Mensch Geschöpf der Umwelt ist. „Abgetrennt von allem Lebenden, das dich umgab und noch umgibt, dich nährt und erquickt, was wärest du? Kein Ich. Ein jeder Tropfen in deinem Lebenssafte, in deinem Blute jedes Kügelchen, in deinem Geiste und Herzen ein jeder regende Gedanke... ist fremdes Gut, dir angeeignet, doch nur zum Gebrauche." Dies Sein, das der Mensch von der Außenwelt zu Lehen trägt, kann nicht dasselbe sein mit dem, das er von Gott her empfängt.

Von unserer Beziehung zur Außenwelt her sind wir „Ich", enges, dürftiges und kleinliches Tageswesen, das nur von sich und den Dingen der Welt erfüllt ist. Es ist das Leben des Milieus in uns, nicht unser Leben, nicht unser Eigenstes, sondern unser Fremdestes, von Tage zu Tage sich wandelnd. Unser Eigenstes ist die Gottheit, wie sie sich gerade in uns darstellt, ist unser „Selbst". Von diesem unseren göttlichen „Selbst" sollen wir austeilen, schenken, darbringen. Wir sollen es ausströmen lassen in Gedanken, Handlungen, Gesinnungen und Werken, damit in der allgemeinen Harmonie aller Wesen auch dieser neue Ton bereichernd, beglückend und unverlierbar eintrete. „Wenn, uneingedenk des engen Ich, dein Geist in allen Seelen lebt, dein Herz in tausend Herzen schlägt, dann bist du ein Ewiger, Allwirkender, ein Gott, und auch wie Gott unsichtbar, namenlos."

Die Alten hatten gelehrt, daß sich die Seele mit Gegenständen, auf die sie sich denkend und wollend richte, verähnliche. Herder überbietet die Lehre. Bei ihm macht schon die Gegenwart von Gegenständen, daß die Seele deren Siegel annimmt. Der Einfluß der Umwelt gestaltet ihr das „Ich"; Gottes Gegenwart gestaltet ihr das „Selbst". Ein sinnlicher Mensch wird durch die Nähe des Sinnlichen,

ein geistiger Mensch wird durch die Nähe Gottes. Das braucht nicht zu bedeuten, daß sich der Mensch dabei in ein Doppelwesen verwandele. Es ließe sich denken, daß er in seiner Ganzheit hier so, dort so bewegt würde und es bei ihm stünde, welcher der beiden Bewegungen er sich überließe. Die siegte dann über die andere. So wäre es sein Wille, sein Wille zu Gott oder zu den Dingen, der entschiede, ob ihn die Umwelt zu sinnlichem oder Gott zu geistigem Wesen bildete.

Wie schief freilich wäre die Vorstellung, als würde dem Menschen von der einen Seite das „Ich", von der anderen Seite das Selbst „eingeflößt". So ist es nicht. Nicht die Dinge bilden uns das Ich an, noch Gott das Selbst. Sondern wie wir unser Wünschen und Streben, unser Gefallen und Mißfallen, unser Vorstellen und Meinen gestalten, das macht uns zu den engen und kleinen oder zu den hohen und geistigen Menschen, die wir werden.

Aber Herder vergrößert den Fehler. Er macht den Unterschied des Ich und des Selbst, der immer nur mit der Einstellung der Seele entstehen dürfte, und welcher bedeutet, daß sie sich entweder so oder so gestaltet, stehend. Die zwei Welten Jakobis, die auf die Seele wirken, erschaffen sich bei Herder zwei Schichten in der Seele. Sie hat auf einmal sowohl ein irdisches, wie ein göttliches Teil in sich, dort das Ich, hier das Selbst.

So erhält sie Tiefe, sicherlich. Sie ist nun etwas Vordergründiges und etwas Hintergründiges. Aber zugleich ist die Seele ein Zwitterwesen geworden, dessen beide Teile notwendig in Zwiespalt geraten müssen. Zunächst in der Wertung, die sie erfahren. Muß doch das Milieu-Ich die Menschen unter einander entfremden; jeder betont sich in seinem Sonderdasein, das ihm die Besonderheitswirkungen seiner dinglichen und mitmenschlichen Umgebung anerschaffen haben. Im Selbst sind alle Menschen gleich. Es läßt sie innerlich zueinander streben. Das sichert dem Selbst einen Vorrang in der Schätzung. Jenes Milieu-Ich, das von Mensch zu Mensch verschieden ist und sich von Tag zu Tag wandelt, ist nicht wert, für unser Wollen und Handeln die Regel abzugeben. Außerdem: im Ich ist die Nähe der Dinge, im Selbst ist die Nähe Gottes. Um so vornehmer muß dieses erscheinen.

Da mag es der Seele wohl vorkommen, als sei sie in ihrer Wesenhaftigkeit entehrt und müsse sich des Ich-Kitsches schämen, den sie in sich birgt. Die Lehre vom Doppel-Ich ist nicht groß genug, um der Seele ihre Ganzheit zu lassen. Man soll ihr wohl Tiefe geben, aber keine, die sie zerbricht und noch dazu ihr inneres Verhältnis zu den

Dingen unterbindet. Denn auf dem Wege zu den Dingen stolpert sie nun immerfort über das entwürdigte Ich und kann den österlichen Brudergruß an sie, Jakobis großes Erlebnis, nicht wiederfinden. Dieses Erlebnis kehrt später bei Nietzsche in anderer Form wieder. „Immer redlicher lernt es reden, das Ich, und je mehr es lernt, um so mehr findet es Worte und Ehren für Leib und Erde." Freilich, vorerst redete in der deutschen Philosophie lange nur das Selbst. Es überwuchtete sogar Gott. Wie kam das?

Der unveränderlichen Gegenwart Gottes muß es entsprechen, daß man das Selbst immer in sich findet und immer in derselben Gestalt. Das kann den Eindruck nähren, als gehöre es zur Ausstattung der Seele als solcher. Herder hatte es ursprünglich als ein Licht gemeint, das nur scheint, wenn Gott in der Seele steht, als die ständige Spur seiner ständigen Nähe. Aber wenn aus dem Lichte eine Schicht der Seele wird, ein „besseres Teil" in uns, so mag hinterher Gott hinweggedacht werden: die „Geist-Seele", die wir haben, beharrt dennoch. Es hört für den Begriff dieser unserer „übersinnlichen Natur" auf, wesentlich zu sein, daß sie die Nähe Gottes in uns ausdrückt. Das Selbst beginnt mit einem Eigenleben gedacht zu werden, das es in der Seele führt. Es wächst sich zu einer absoluten Größe aus und ersetzt Gott.

Solche „übersinnliche Natur" hat Kant in den Menschen verlegt, und zwar noch ehe Herder vom „Selbst" zu sprechen begann. Er nennt sie das „intelligibele Ich" und läßt es sich zum Befehlshaber und Richter des anderen Ich, des empirischen, aufwerfen. Der ewige Zwiespalt unserer beiden Naturen, der übersinnlichen, des Feldes der „Vernunft", und der sinnlichen, des Feldes unserer „Neigungen", ist nun da, und das Wort des Rigorismus kann gesprochen werden. „Die Neigungen selber haben, als Quelle der Bedürfnis, so wenig absoluten Wert, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß." So zerreißt und erdrückt es den Menschen, wenn man seine seelische Tiefe zu einer geistigen Provinz in ihm werden läßt!

Zwei Wege sind möglich, die Ganzheit des Menschen wieder zu gewinnen, ohne ihn, wie es dem Positivismus entspricht, als bloßes Oberflächenwesen im Meere der Dingwelt treiben zu lassen. Den einen Weg hat Fichte eingeschlagen: das empirische Ich als ein „Nicht-Ich" anzusehen, es als einen „Tod" zu schildern, demgegenüber es kein anderes Sein und Leben gibt, als den geistigen Menschen.

Der andere Weg ist, das Selbst aus der Starrheit und Unbeweglichkeit, die es nach seinem nächsten Begriffe gehabt hatte, zu lösen. Es bildet noch eine innere Größe, aber keine feste Größe mehr, die ein für allemal gegeben wäre. Man legt Entwicklung hinein, verwandelt es aus einem Sein in ein Werden. Diesen Weg hat Herder selbst beschritten. Vielmehr es ist die Deutung, auf die er von vornherein hinlenkt, in deren Aufspürung zu verständnisloser Zeit der geniale Mann seine eigentümliche Größe entfaltet.

Herder stellt beides, das Ich und das Selbst, in einen Entwicklungszusammenhang hinein. Das Ich sei der Abschluß der natürlichen, das Selbst sei der Anfang der geschichtlichen Reihe. In den Stufen des Naturprozesses und des Geschichtsprozesses nämlich wirke sich göttliches Leben aus. Es strebe danach, sich fortschreitend zu offenbaren. Beginnend in der unorganischen Welt, führe dies Streben in der organischen Natur höher und höher hinauf, bis es im Werden des Menschengeschlechts gipfele. Hier beginne die Spannung zwischen Ich und Selbst.

Im menschlichen Bewußtsein sei, hören wir, die Entwicklung nur zu einem vorläufigen Abschlusse gelangt. Die Dumpfheit pflanzlichen und tierischen Daseins sei überwunden, Verstand und Wille sei erschienen. Aber noch rege sich nur das enge und kleine Ich. Eben diesem sei aber ein köstliches Geschenk zuteil geworden, die Fähigkeit freier Selbstbestimmung. Die eigenen Entwicklungstendenzen der Natur hätten sich mit dem Erscheinen des Menschengeschlechts erschöpft. Dieses arbeite mit der neuen Kraft der Freiheit, die es vorher nicht gegeben habe, weil sie erst aus dem Reifwerden und der Vollendung der Naturkräfte erblüht sei.

In der Luft der Freiheit wolle die andere Mitgift, die dem Menschen zuteil geworden sei, gedeihen und wachsen, das geistige Selbst. Das geschehe im Freiheitsprozesse der Geschichte. Das Selbst war aufgegangen als erster Ansatz eines Einheitsbewußtseins aller Menschen miteinander. Dieser Funke solle sich im geschichtlichen Leben entwickeln und zur Gottesflamme der Humanität werden, in der einst die Menschheit als Ganzes aufleuchte. Die Menschen würden dann in allen ihren Einrichtungen, ihrem Verkehre, ihren geistigen Schöpfungen die große Einheit mit einander ausdrücken. Das Ich stand zu Umwelt und Mitmenschen getrennt und nicht eins. Die Entwicklung des Selbst sieht Herder so an, daß immer entschiedener ein Ganzheitsleben von Seele zu Seele geht. Die Individualitäten werden nicht aufgehoben.

Jeder soll in der hohen Harmonie mit eigenem Tone da sein, aber er soll für die anderen da sein: getrennt und doch eins, wie es lebendiger Einheit entspricht, die zugleich Unterschiedlichkeit ist. In solchem Füreinandersein der Menschen ist Gottes Einheit in ihnen lebendig geworden.

Man sieht auf den ersten Blick: Herder hat der seelischen Tiefe einen neuen Sinn gegeben. Nichts von intelligibelem Ich! Inmitten unseres Lebens strebt ein göttlichgeistiges Leben nach Entwicklung. Göttliches Leben, nicht Gott selbst. Es ist ein abgezweigter, in Menschenseelen eingesenkter Gotteskeim. Gott selbst steht als unsichtbarer Lenker daneben und gibt der sich aufringenden und im Aufringen sich entwickelnden Geistigkeit Weg und Ziel. Er richtet den Lauf der Geschichte so ein, daß die von ihm geweckte Tiefenkraft der Seele Gelegenheit erhält, sich schöpferisch zu erhöhen. Dazu bedarf es des freien Willens der Menschen. Geschichte ist Gottes Zeit. Aber diese Zeit geht durch den Menschen. Ohne die Bewegung in seinem freien Willen würde sie stillstehen. Nur in menschlicher Tatenreihe entbindet sich das geistig Wesende.

Die Verkündigung dieser Lehre war eine Tat. Zu Herders Zeit dachten fast alle Gebildeten ähnlich über den Weltlauf, wie die Positivisten von heute. Man hielt ihn für einen abschnurrenden Maschinenprozeß, in dessen Speichen das Seelenleben mitgeschleppt würde. Herder tritt dem Maschinenglauben mit genialer Kühnheit gegenüber. Er gibt der Seele dadurch Tiefe, daß er dem Weltlaufe einen neuen Sinn, nein überhaupt erst Sinn gibt. Der Sinn des Weltlaufes ist die Selbststeigerung geistigen Lebens, und die Seele ist zugleich das Saatfeld dieser Geistigkeit — sie hat den Samen des Selbst empfangen —, und die erregende Kraft, die den Samen hervorlockt, den freien Willen. So ist die Seele nichts Beiläufiges und Schattenhaftes, wie im Materialismus. Sie geht auch nicht als selbständiges Dauerwesen durch den Weltprozeß hindurch, wie eine Stecknadel durch den Magensaft, sondern sie steht im Mittelpunkte des Weltprozesses. Kommende Zukunftshöhe ist in ihrer Tiefe.

Schwach und entbehrlich ist in dieser Lehre die Rolle Gottes. Gott steht nicht in dem Prozesse, sondern daneben. Seine seiende Unendlichkeit wird nur eingeführt, um den Erklärungsgrund dafür abzugeben, daß werdende Unendlichkeit in die Seele tritt. Von da an strebt das höhere Leben, das von Gott stammt, durch sich selbst in den Menschen auf und verschafft sich durch ihr freies Wollen hindurch

Erfüllung. Wie brauchte ein vorher festgelegter Weltplan auf solche Erfüllung noch außerdem zu zielen!

Werden wir die Tiefe der Seele wie Kant oder wie Herder ansehen? Nicht wie Kant. Uns bedeutet die Tiefe der Seele kein intelligibeles Selbst. Das ist ein Begriffsgespenst, das die Ganzheit der Seele zerstört. Es gibt keine Spaltung in einen intelligibelen und einen empirischen Menschen in uns, sondern unser Handeln macht uns entweder zum einen oder zum anderen, zum intelligibelen oder zum empirischen Menschen, richtiger, gelegentlich unseres Handelns entbindet sich eine uns durchwesende Göttlichkeit oder entbindet sich nicht.

Mit Herder stimmen wir darin überein, daß der Sinn des Weltlaufes mit dem Rätsel der Seele verflochten sei. Nur irrte Herder darin, daß er die Erfüllung in eine ferne Zukunft verlegte, daß er eine Linie göttlicher Entwicklung annahm, die die schrittweise abgestufte Aufwärtsbewegung des Naturprozesses fortsetze, wenn auch in dem Elemente der Freiheit, und er irrte, wie wir später sehen werden, erst recht darin, daß Freiheit aus natürlichen Entwicklungen hervorblühen könne. Das göttliche Leben wartet nicht auf Zukunft, sondern will Gegenwart. Die Zeit Gottes, von der wir oben hörten, daß sie durch den Menschen gehe, ist immer. Sie war in Sokrates und sie war in Jesus. Sie sucht uns jetzt, sie sucht die Einzelnen und sucht die Völker, sie wird noch den letzten Menschen suchen.

Eben darum können wir nicht mit Herder von einem Geisteskeime sprechen, der von einer auswärtigen Gotteseristenz her in die Seele gesenkt sei und auf Entwicklung harre. Die Seelentiefe ist nach uns überhaupt nicht von irgend etwas ausgefüllt, was von Existierendem käme und noch so keimhaft seinerseits existierte, sondern das ist nach uns der Hintergrund und die Tiefe der Seele, daß jene metaphysischen Spannungen in ihr stehen, in denen jederzeit die wesende Gottheit, das Gottesnichts, zu göttlichem Leben aufbrechen will. Mit diesen Entsiegelungen göttlichen Lebens kommt der Weltlauf in jedem Augenblicke neu zu Sinn und Bedeutung. Statt daß alles Existierende einem gestaltlosen Endzustande zurollte, sucht durch alles Gegebene hindurch eine existenzlose, ungegebene Ganzheit ihre Gottesgestalt.

Freilich, die metaphysischen Spannungen, von denen wir die Tiefe der Seele erfüllt sehen, sind nicht nur ihre Tiefe. Der Zug dieser Spannungen geht ja durch alles, was existiert, durch Belebtes und

Unbelebtes. Dennoch bleibt es dabei, daß die Seele im Mittelpunkte des Weltprozesses steht. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, daß zwar bei allen Einzelwesen Einheit durch die Vielheit von Bestimmtheiten weset, daß aber in der unbelebten Welt die Vielheit der Bestimmtheiten über die einigende Funktion, in der belebten Welt die einigende Funktion über die Vielheit der Bestimmtheiten überwiegt. Da die einheitliche Durchwesung der Bestimmtheiten auf den wesenden Ungrund zurückgeht, so bedeutet dies, daß die Gottheit im Bereiche des Lebendigen, zumal der ichbewußten Wesen, in reiferer Spannung steht, als im Gebiete des stofflichen Daseins. So wird sie sich die Erfüllung, die sie in den metaphysischen Spannungen sucht, sofern ihr das Weltgeschehen dabei überhaupt ein Mittel ist, zuerst in menschlichen Seelen, des Geistes Erstlingen, zubereiten.

Es kommt dabei alles auf die Einstellung der Seelen an. An ihr hängt es, ob sie eine Gestalt annimmt, in der sie Gottes-Schlüssel wird. Wo der Mensch in der rechten Seelengestalt steht, da erschafft sich in ihm das Gottesnichts zu seiner Gottesgestalt hervor, je nachdem zu dieser oder zu jener Gottesgestalt.

III. Gottheit im Schönen.

Die Entwicklungsspannung.

So viel über die allgemeine Bedeutung der metaphysischen Spannungen. Sie sind nicht unsere Spannungen, sondern es ist, wie wenn darin die wesende Gottheit verdichtet weste, damit Wesenhaftigkeit herausschlagen soll. Sehen wir jetzt den Entsiegelungen göttlichen Lebens aus ihnen näher zu! Es gibt solche Entsiegelungen, bei denen die dritte und heimlichste metaphysische Spannung, diejenige des „Nicht", noch unbeteiligt bleibt. Die Hauptrolle spielt dann die zweite Spannung, diejenige des „Restes". Das Wesen der letzteren ist uns bekannt. Sie ist der Zug der Gottheit nach Ganzheit, der durch die Einzelwesen geht, und macht, daß sie jedes streben, sich aneinander zum Universum auszuweiten. Jedes ist Bruchstück und sucht die Ganzheit, die in seinem Sein unvollendet geblieben ist, gleichsam den Rest seines Allseins, von draußen einzuholen.

Zuvor werfen wir einen Blick auf die erste metaphysische Spannung, auf diejenige des „Keimes", die uns auch die „Entwicklungsspannung" heißt. Was ist das, was in allem Jugendglück treibt und drängt?

Wir sagen gern, daß es die sich regenden Kräfte des wachsenden Menschen seien. Als ob die Kräfte sein Eigentum wären! Vielleicht ist vielmehr er das Eigentum der Kräfte, und vielleicht steht hinter diesen eine unendliche Wachstumsmacht. Alles Wachstum kommt aus Spannungen. Beim Kinde gibt es eine noch unbewegte Spannung, die Spannung der Gegenwart zur Zukunft hin. „Kind" das heißt „Keim". „Keim" das heißt, daß das Drängen und Streben nach Entfaltung noch in Ruhe ist. Aber dann beginnt die Entwicklungsbewegung, die wir als Blüte und Vorblüte bezeichnen. Sie ist das Regegewordensein der Entwicklungsspannung, dem sich Lustgefühle beigesellen. Aber die Lustgefühle sind nur wie Blüten. Sie begleiten nur, sind nicht das tiefe Glück, das im Aufbrechen der Entwicklung liegt. In diesem Glück geht lebendige Seligkeit, so wie das Blühen der Blüten im Frühling daher kommt, daß eine gesteigerte Lebensdynamik durch die Wesen geht. Daß sich etwas Schlafendes regt und bewegt und in das Dasein entspannt, das ist der eigentliche Kern des Jugendglücks. Es ist die Erfüllungsbewegung, die Entspannungsbewegung der Entwicklungsspannung. Tausend neue und eigene Möglichkeiten drängen an und gestalten sich vor, indem sich die Kräfte des Jugendlichen entfalten.

Aber wo bleibt das göttliche Leben, von dem wir angenommen hatten, daß es sich bei Erfüllung der metaphysischen Spannungen jedesmal aus dem Ungegebenen hervorschaffe? Soeben war wohl von Glück die Rede, das dabei auftrete und den Menschen beselige, aber wir hörten nichts von Gott. Glück, sagt man, ist etwas Ichbezogenes, Menschliches, das im Menschen vorgehe, wo spannt sich hier die Brücke zu Göttlichem?

Die Antwort lautet: das Glück selbst ist die Brücke. Es geht im Menschen vor, weil Göttliches in ihm hervorgeht. Es ist nämlich gar nicht wahr, daß Glück etwas Ichbezogenes ist. Lust ist ichbezogen, nicht Glück. Lust ist eine Oberflächenregung, Glück ist ein Tiefenerlebnis, von dem her freilich auch die Oberfläche der Seele Wellen schlägt. Daher wird Glück stets von Lust begleitet. Aber Glück ist mehr als Lust. Es ist Lebenserhöhung. So muß etwas bei uns sein, es muß bei der Lösung, bei der Entspannung der Entwicklungsspannung etwas in uns entsiegelt werden, wovon unser Leben erhöht wird.

Das ist, daß sich, indem die Kräfte des Jugendlichen rege werden, das Universum seiner Anlagen selbst entdeckt. Der Mensch wird das

Gefäß eines kosmischen Lebens, das in einem Ausschnitte, eben dem Alleinsgefühle seiner Kräfte, in ihm aufgeht. Das braust in seinen Adern und in seiner Seele, und davon erhöht sich und beglückt sich sein Wesen.

Wir verstehen nun, was es mit metaphysischer Entspannung auf sich hat. Metaphysische Spannung: die Gottheit, die nach Dasein hungert, weiß zwar noch existenzlos; aber sie weiß nicht mehr leer, sie sucht Existenz zu gewinnen in den Einzelwesen. Entspannung der metaphysischen Spannung: ein Daseinshauch der Gottheit hat begonnen. Er geht in menschlichen Seelen auf und schenkt ihnen Ganzheit und Fülle. Seele bleibt Seele. Aber daß sich in ihr Gottheitshunger befriedigt, davon wird auch sie von Gottesglück berührt. Ihr Wesen erhöht sich, und sie empfindet Seligkeit.*)

So entsiegelt sich überindividuelle Lebendigkeit bei uns, wenn die Entwicklungsspannung aufbricht. Dasselbe wiederholt sich mit reicheren und reiferen Erlebnissen im Rahmen der zweiten metaphysischen Spannung, der Spannung des Restes.

Die Ergänzungsspannung. Universum in uns.

a) Humanität.

Die Spannung des Restes: sie ist der metaphysische Hunger der Gottheit nach ihrer Ganzheit, der als Ergänzungsbedürfnis in die menschliche Seele tritt, als ein Streben des Ich zu allem Du. Entwicklung ist Trieb zum Künftigen, zum Reichtum, zur Fülle der eigenen entfalteten Kräfte. Ergänzung ist der Trieb, sich in anderem und anderem zu vervollständigen. Draußen sieht das Ich verwirklicht, was bei ihm selbst Ausdruck und Entfaltung nicht gefunden hat. Es spürt in dem anderen den Rest an Ganzheit, der ihm fehlt, gegeben, wie es der Rest von jenem ist. Nun möchte es von der Begegnung mit dem fremden Sein Gehalt hinübergewinnen in das eigene Sein, es möchte den Rest einbringen, der ihm selber noch fehlt, die eigene Enge ausweiten durch Berührung mit neuer Gegenständlichkeit.

Es ist überraschend, in wie vielerlei Art der Zug sich zu ergänzen durch die Seelen der Menschen geht. Man vergegenwärtige sich die wichtigsten Einstellungen, die hierher gehören! Zugleich sehen wir zu, welche Gestalt dasjenige göttliche Leben annimmt, das sich entsiegelt,

*) Vgl. Schwarz, „Auf Wegen der Mystik", S. 22 ff.

wenn diese Art metaphysischer Spannung (ohne Beteiligung der Spannung des „Nicht") ihre Lösung und Erfüllung findet.

Das nächstliegende Beispiel ist die Liebe der Geschlechter. Schon nach Plato streben hier zwei Hälften zueinander. Im gegenseitigen Begehren von Mann und Weib sucht das Sein eines jeden sein unverwirklichtes zweites Ich in der Wirklichkeit des andern. Die Liebe der Geschlechter zueinander bedeutet metaphysisch, daß sich immer wieder aus Vereinzeltem Universum bilden will, in den Einzelnen selbst, und durch ihre Vereinigung auch außer ihnen, im Kinde. Im Seelenglücke der Ehe und des Elterntums lächelt Gottheitsglück. Es ist, als hätte sich die Spannung des Auseinanderseins in etwas gelöst, und ein Ansatz gottheitlichen Lebens sei hervorgetreten.

Von anderer Art ist die Erscheinung der Nachahmung. Hier wirkt sich der Ansatz zur Ganzheitsbildung ganz innerhalb der Einzelwesen aus. Es scheint etwas erwacht von dem Notwendigkeitsgange der unorganischen Welt, daß sich alle Bewegungen angleichen, alle Unterschiede in eines zusammenrinnen wollen. Während aber in der unorganischen Welt die Einswerdung die Ertötung alles inneren Reichtums bedeutet, den Verlust jeder Eigenheit, so streben die beseelten Wesen das andere Selbst gleichsam zu dem ihrigen hinzuzugewinnen. Das eigene Sein strömt nicht ab, sondern will wachsen. Was an Art und Eigenschaft draußen gefällt, das soll in das eigene Sein eingeeignet werden. Klar bewußt ist man sich dessen nicht. In unserm Bewußtsein steht das Streben, das zu tun und zu sein, was der Gegenstand, der uns Vorbild ist, tut und ist. Der wirkliche Akteur ist der metaphysische Drang der Ergänzung in uns, der jenes psychologische Wollen und Streben erst entzündet.

Die Nachahmung hat etwas Einseitiges. Man nimmt nur und empfängt vom Gegenüber, teilt aber nicht von den eigenen Schätzen nach außen mit. Das Ich ist ganz für sich betont. In der Liebe der Geschlechter steckt der Wille zu gegenseitigem Geben und Nehmen. Es entspricht dem natürlichen Sinne der Ergänzungsspannung in der Tat auch am meisten, sich zum Gegenüber draußen so zu verhalten, daß man nicht nur von dorther empfangen mag, sondern zugleich sich mitteilt, von sich ausschenkt. Hat doch jeder in seinem Wesen und Gehaben etwas, das anderen fehlt! Eben dieser Wille zu gegenseitigem Geben und Nehmen beherrscht auch die dritte Einstellungsweise, in der wir dem Drange der Ergänzungsspannung in uns nachgeben, nämlich den geselligen Verkehr der Menschen unter-

einander. Man ist nicht auf das allerinnigste und vertraulichste Austauschverhältnis, wie es die Ehe darbietet, beschränkt, sondern pflegt der Berührung, die überhaupt zwischen Menschen herüber und hinüber spielt. Hier ist im Unterschiede von der Nachahmung die Überzeugung wesentlich und begleitet das Auftreten deutlicher als in der Ehe, daß man eigenen Gehalt hat, mit dem man auf den anderen herüber zu wirken vermag, wie man von jenem angeregt sein will. Um so unbefangener tauscht man mit jedem Du draußen Sein und Wert aus. Bei unsicherer Ängstlichkeit würde der gesellige Verkehr leer laufen. Es gäbe keine befruchtende Begegnung von Ich und Du. Solche löst in der metaphysischen Unruhe des Restes Entspannung aus. Daher hat der unverstellte gesellige Verkehr etwas Befreiendes und Beglückendes. Freilich seine „Anregungen" kommen immer nur gelegentlich. Immer nur vereinzelt und nach und nach, bald von dieser, bald von jener Seite her, fallen Tröpfchen in die Flutwelle meines Wesens und lassen es jeweils um ein geringes wachsen. Es ist, wie wir heute miteinander verkehren, meist ein sehr bedingter, oft nur dürftiger Gewinn.

Menschliche Geselligkeit müßte eine Atmosphäre sein, in der die Blitze des einen Wesens beständig zu den anderen Wesen zücken, jedes sich mit tausend Energien von außen ladet und tausend Energien von sich ausstrahlt. Derartiges ist immer nur im Kleinen verwirklicht, am ehesten, wenn Seelen vom gleichen Gegenstande lebhaft bewegt sind, und sich nun in ihrem sich Austauschen und Mitteilen der „Geist" einer „Gemeinde" bildet. In größerem Ausmaße geschieht das innerhalb eines Volkstums. Jeder prägt die gemeinsame Art anders aus. So erwächst aus gegenseitiger Anregung und Befruchtung — sowohl innerhalb der Kulturzweige wie von Kulturzweig zu Kulturzweig herüber — bei ihnen allen derselbe Geist ihres Volkstums.

Der allseitige Austausch aller Menschen miteinander kann nur als hohes Traumbild vorschweben. Herder hat es „Humanität" genannt. Humanität bedeutet den gemeinsamen Geist der ganzen, einheitlich gedachten, Menschengemeinde. Schleiermacher, den Gedanken ausführend, schreibt: „Je mehr sich jeder dem andern mitteilt, desto vollkommener werden sie eins, keiner hat ein Bewußtsein für sich, jeder hat zugleich das des anderen, sie sind nicht mehr nur Menschen, sondern auch Menschheit".*) Bei jedem einzelnen wäre der Spannung

*) Schleiermacher, „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" ed. Otto S. 171, vgl. 129.

des Ich zum Du, von Rest zu Rest, weitreichende Erfüllung beschieden, und das würde bedeuten, daß sich bei ihm in entsprechendem Ausmaße die unseiende Gottheit entsiegelte, daß sie sich mit einer Welle ihres All- und Ganzheitslebens in seiner Seele geboren hätte.

Aber wenn Menschen auf Menschen einwirken, so tun sie es nicht allein durch ihr bloßes Menschentum. Als Menschen sind sie zugleich außermenschlichen Gegenständen hingegeben und haben sich mehr oder minder mit deren Gehalt erfüllt. Gewiß teilen sie einander aus den Schätzen der eigenen Innerlichkeit unmittelbar mit, zumal in den vertrautesten und engsten Lebensgemeinschaften. Daneben aber — und das überwiegt im geselligen Verkehr — begegnen sie einander und wirken aufeinander nicht mit ihrem persönlichsten Ansichsein, sondern mit dem erfüllten Seelentum, das sich an dem bereichert hat, was von außen in die Seele fällt.

b) Leeres und erfülltes Wahrnehmen.

Diese Bereicherung sucht das Ergänzungsstreben in einer abermals anderen Form: das ganze weite Reich der Dinge wird sein Feld. Aus dem metaphysischen Hunger, seinen Rest einzubringen, wird bewußter Wunsch und Drang des Menschen, alle Dinge zu erkennen, damit er im Wissen alles Wesen der Dinge in sich eineigene. Man will dadurch, daß man die Fülle und Weite der Welt draußen aufnimmt, in sich ausgeweitet, mit allen Seinsströmen bereichert werden. Man möchte inneres All, Universum in sich, werden. Darauf zielt das Wort von der „allgemeinen Bildung", das wissende Allmacht der Seele meint.

Anders steht es mit dem wahrnehmenden, anders mit dem begreifenden Wissen. Auch im begreifenden Wissen, wenn es echt ist, schafft sich eine innere Totalität, von der wir später zu reden haben werden, es wird selbstlebendige Wahrheit im Gefäß unseres Denkens. Aber dies Erlebnis ist kein Ergänzungserlebnis. Es steht dem Streben, mit dem wir es jetzt zu tun haben, dem Streben inneres Universum zu werden, fern. Das war und ist die Sehnsucht jedes Romantikers. Der romantische Mensch fühlt das Streben aller Dinge zu allen, den Zug der Einzelwesen, von allen Seiten her ihren Rest einzubringen, leidenschaftlich in der eigenen Brust. Immer wieder treibt es ihn, in Wunder hineinzusehen, Rätsel zu deuten, von fremdem Sein zu trinken, was die Wimper hält.

Solches Ideal zu befriedigen ist allerdings keine Sache der Wissen-

schaft. Die wirkliche Wissenschaft will sich in etwas ganz anderm, nämlich in Geltung ersättigen, und die mißverstandene Wissenschaft kann ihm nur zum Scheine genügen. Aber neben dem begreifenden gibt es noch das anschauliche Wissen. In diesem ist eine eigentümliche Seligkeit, die beim Kinde noch rein und unverfälscht zu Tage tritt. Dem Kinde enthüllt jedes Wahrnehmen ein Wunder. Es ist immerfort auf die Begegnung mit seiner Umwelt eingestellt und saugt jeden Gegenstand begierig ein. Wir nennen das „Neugier", aber da ist keine Gier, da ist immer selige Erwartung und Erfüllung.

Die Griechen waren ein Volk noch reiner Wahrnehmungsfreude. Für sie war jedes Wahrnehmen wie eine Hochzeit von Subjekt und Objekt. Sie haben von der Wahrnehmungsbegegnung ihrer Seele mit den Dingen das tiefe Wort geprägt, daß sich die Seele mit jedem Dinge, das sie wahrnehme, verähnliche; sie werde ein lebendiger Spiegel desselben. Wie aber die Theorien vom Allgemeinbegriffe das Geltungswunder der Wahrheit verfälscht haben, so haben die Theorien von der Wahrnehmung das Ergänzungswunder der Wahrnehmung verfälscht. Wahrnehmung bedeutet diesen Theorien kein innerliches Begegnen der Seele mit dem Gegenstande, sondern daß ein Bild des Objekts äußerlich vor ihr in Erscheinung träte.

Ginge es nach der griechischen Wahrnehmungstheorie, so schüfe sich in jedem Wahrnehmen bei uns ein Lebenshauch des Alls, indem aus Seele und Ding ein Leben wird. Mein Stückchen Individualität tauchte in einen höheren Lebensstrom ein, der doch wieder nur in mir seine Wirklichkeit gewinnen kann und sie behält, solange ich rein anschauend und erkennend, mich ihr verähnlichend, in die Erscheinung des Gegenstandes eingetaucht bin. Aber unser Alltagswahrnehmen ist nicht von der Art. Es hat mit dem inneren Weltweitwerden der Seele keine Ähnlichkeit mehr. Dies flache Wahrnehmen und Vorstellen spiegelt die Welt nur ab, ohne uns ihren Gehalt mitzuteilen. Der Gegenstand wird unseren Sinnen gegenwärtig und dadurch zum Hebel für allerlei Handeln, berührt uns aber nicht in seinem Sein. Er bleibt ein Mittel für unsere Zwecke, statt daß uns seine stumme Sachlichkeit zu reden anfängt und aus unserer Selbsteingestelltheit herausnimmt. Die praktischen Belange haben bei uns alles umstrickt und überdeckt, was wir wahrnehmen. So werden wir nicht für die Dinge, die Dinge nicht für uns lebendig. Ihre Tiefe schweigt uns, so sehr uns ihre abgesonderte Gestalt beschäftigt, und das geistige Ganze aus Ich und Du harrt ungeweckt.

Erſt müſſen jene praktiſchen Belange zum Schweigen gebracht werden; dann erklingt uns wieder die urſprüngliche Sprache, die die Seele mit jedem Dinge führt. Solche praktiſche Intereſſenloſigkeit führt die Kunſt herbei. Sie ſchaltet die ſubjektive Zweckbefangenheit aus und bringt uns in den Zuſtand ſeligen Urerlebens zurück. Die Kunſt bringt fremdes Daſein, zumeiſt dasjenige von Menſchen, unmittelbar an uns heran, nicht in der dünnen Luft von Allgemeinbegriffen, die angeblich den Rahmen des Seins abſchöpfen ſollen, ſondern in verdichteter Anſchauung. Wir werden in eine Atmoſphäre getaucht, in der ſich die Äußerungen des anderen Seins mit elementarer Stärke erhöht, geſteigert, in wirkungsfähiger Geſtalt, elektriſchen Wellen gleich, über uns entladen, ohne daß uns dieſe Blitze verwunden; denn wir ſind bloße Zuſchauer. Aber gerade als ſolche wollen wir erleben, miterleben, wir wollen in neuen Saiten anklingend werden durch die eindrucksvolle Kraft, mit der das Kunſtwerk das Daſein anderer Perſonen und Dinge in unſer Daſein einführt.

Nach den Romantikern ſprechen immerfort alle Dinge unmittelbar mit ihren Weſensblitzen auf uns ein, ſo daß es der Vermittelung des Künſtlers nicht bedürfte. Aber wir hätten unter unſeren begrifflichen Denkgewöhnungen das Vermögen verloren, das innere Leben der Dinge aufzufaſſen. In der Tat fällt die Wirklichkeit durch die Allgemeinvorſtellungen derer, die nicht begreifen, was Begreifen iſt, und Begriffe wie Oblaten von den Dingen abziehen, ebenſo wie durch ein Sieb hindurch, wie durch die Zweckbegriffe der nichts als „praktiſchen“ Menſchen. Hier wie dort geht die Urſprünglichkeit verloren. Im Traume von Allgemeinbildung träumt man die verlorene Berührung mit der Seele der Dinge und die Erfüllung mit ihrem Seinsreichtum zurück. Aber der Begriff der allgemeinen Bildung iſt brüchig. Das hohe Leben, das uns die Kunſt gibt — Sättigung in Anſchauungsfülle — und das hohe Leben, das uns die Wiſſenſchaft gibt — Sättigung in Geltensfülle —, gehen darin verwirrend durcheinander, und von wiſſenſchaftlich angeſtrichenen Kenntnisnahmen, die mit keinem von beiden etwas zu tun haben, wird erwartet, daß ſie beides leiſten.

c) Das äſthetiſche Erlebnis.

Die höchſte tatſächliche Weiſe, wie die Spannung vom Ich zum Du erfülltem Leben weicht, iſt das künſtleriſche Erlebnis. Wodurch war doch jede Ergänzungsſpannung bedingt? Dadurch, daß das

Gottesnichts, die existenzlos wesende Gottheit, sich nicht selbst verwirklicht fand, als ihrem Streben nach unendlicher Ganzheit und Höhe die endlichen Einzelwesen entsprangen. Darum spannt ihr ungestillt gebliebener Seinshunger alles Dasein. Es liegt auf dem Wege der Gottheit, zwar nicht zur Höhe, aber zu Ganzheit, wenn in den Lebensgehalt des Einzelwesens anderes Sein einströmt. Jedes Ergänzungsleben des Einzelnen ist beginnende Seinsregung der Gottheit. Wenn ein ganzer Strom von Wesensgehalt in mein eigenes Wesen stürzte, so würde in meiner Ausweitung und Erfüllung göttliche Ganzheit am meisten zu sich selbst kommen. Eine reiche und satte Geburt ihres Lebens würde sich in mir vollziehen. Solche kann sich auch vollziehen. Denn in jedem Gegenstande ist eine Welt verborgen, der ganze Entfaltungsodem des Ungrunds hat sich immer wieder in der Saite jeder Individualität gespannt. Das bedeutet, daß schon der einzelne Gegenstand muß Berührung aus der Tiefe hergeben können, die in meine Tiefe fällt und sie füllt.

Die Oberflächenberührung bei flüchtigem Begegnen mit Menschen und Dingen ist das nicht. Sie verengert die Wirkung der Gegenständlichkeit auf uns, sie verödet und verflacht unser Empfangen. Sowohl der Alltagsverkehr mit Menschen, wie die Alltagswahrnehmung von Dingen beleben nichts von dem großen Leben, das in uns wartet. Da stellt sich keine Einheit zwischen dem Gegenstande und mir her.

Anders in der künstlerischen Einstellung, wo die Seele dem Gegenstande gleichsam entgegenströmt. Sein Eigentümliches kann sich in sie hinein erschließen, und dann wird aus Seele und Gegenstand ein Leben. Nicht daß zweierlei einzelnes, das individuelle Dasein des Gegenstandes und das individuelle Dasein der Seele, ineinander verflössen und miteinander ein größeres, ebenso individuelles, Stück Dasein bildeten. Sondern ein Atemzug von Alleben ist entstanden. Die göttliche Ganzheit, die in der Spannung des Restes gestaltlos strebt, hat sich ins Dasein entsiegelt und entfaltet in der Seele eine überseelenhafte und übergegenständliche Gestalt. In solcher Art durchwest und überwest sie die Seele. Die Innerlichkeit der Seele und die Sachlichkeit des Gegenstandes erscheinen in diese geistlebendige Einheit gleichzeitig gliedhaft hineingehoben, wie sie von ihr übergipfelt werden.

So gestaltet sich am Hebel unserer künstlerischen Einstellung Unendlichkeit in uns, und mit dem Blicke der Unendlichkeit in uns blicken

wir nun auf den Gegenschand vor uns, dessen Erscheinung sich auch mit Unendlichkeit erfüllt. Wo immer gottheitliches Ganzleben oder göttliches Höchstleben in uns aufersteht, hervorbrechend aus den metaphysischen Spannungen, da tritt es überhöhend in die Beziehung hinein, die wir zu irgendeiner Gegenständlichkeit haben, und begabt uns für diese Gegenständlichkeit mit ewigkeitserfüllter Sehe.

In unserm Falle handelt es sich um die künstlerische Sehe. Sie läßt den Gegenstand im Lichte von „Schönheit" erscheinen. Der Name „Schönheit" ist indessen allzu verbraucht, um die Leistung jenes göttlichen Blickes, der aus unserer kosmisch geweiteten Seele auf den Gegenstand fällt, passend zu beschreiben. Sagen wir lieber, der Gegenstand nehme „metaphysische Jugendlichkeit", oder wenn man will, „metaphysische Neuheit" an.

Erinnern wir uns an die Wahrnehmung des Kindes! Da ist alles Wahrgenommene frisch, ursprünglich, mustergültig. Das Kind braucht keine platonischen Ideen. Jedes Ding ist ihm Idee unter Ideen, die in die Schar der anderen tritt und sie grüßt: „Hier bin ich, ich gehöre zu Euch"; dann ist es, als ob in der Erscheinung der eintretenden die Schönheit der anderen widerglänzte, in einer neuen, besonderen Schönheit gesammelt sei. Man verstehe dies so: dem Kinde ist das Neue nicht, wie für uns, einfach das andere, die Verschiedenheit, der Wechsel, es ist ihm eine neue Welt, es ist ihm noch richtiger die bisherige Welt in neuem Gewande. In der Erscheinung eines jeden neuen Dinges wird ihm immer wieder die Welt vollkommen.

So in jeder Seele, die den Dingen wirklich begegnet. Nicht nur verähnelt sich die Seele mit dem Gegenstande, womit aus ihr und ihm ein Leben wird, sondern in diesem Leben ist sogleich Weltweite; es hat das Gepräge von Alleben. Wo sich Seele und Ding begegnen, da begegnen sich immer auch die Dinge gegenseitig. Die Macht dieses Erlebens hebt ihre Sonderung auf, indem es die Besonderheit gerade des ästhetisch betrachteten Dinges hervorhebt. Das heißt: In jedem einzelnen Dinge, dem wir uns ästhetisch anschauend öffnen, sprechen sich die anderen gleichsam mit aus; es ist, als ob sie in ihm sich selbst ein neues Wunder würden, unvermutet ihre eigene Erfüllung fänden. Die Dinge sind hier wie aufeinander eingestellt, jedes trägt den übrigen seinen frischen Kranz entgegen; es ist gleichzeitig vom Hauche der Schöpfung und der Allheit umwittert.

Unserem matten und verblaßten Alltags-Wahrnehmen fehlt solche Mystik der Neuheit. In dem, was uns als „neu" gefällt, wirkt nur der psychologische Reiz des Neuen, des Merkwürdigen, Ungewohnten und dadurch Auffälligen, nicht die metaphysische Tiefe der Neuheit, die das Rätsel der Schönheit in sich einschließt. Denn das ist Schönheit, daß in jedem Dinge, das uns ästhetisch gefällt, Schöpfungsmitte ist, daß die unvergleichlich hohen Werke herrlich werden wie am ersten Tage.

Ein Gleichnis! Gesetzt, wir ließen aus einem Reagenzgläschen einen Tropfen nach dem anderen ab. Während sich der Tropfen bildet, spielen in ihm und um ihn noch die Kräfte der ganzen Flüssigkeit. Da ist keine Trennung von den übrigen Tropfen vollzogen, sie umrunden ihn noch, während er sich rundet. Im abgelösten Tropfen ist die Beziehung zu den übrigen zerrissen.

Solchem abgelösten Tropfen gleicht der vereinzelte Gegenstand, wenn wir ihn mit den Augen des Alltags sehen. Dann ist die Welt um ihn aus ihm verschwunden. In der künstlerischen Schau dagegen ist es, als sähen wir dem ersten Anfangen des Gegenstandes zu, wie er aus dem Schoße der werdenwollenden Gottheit entspringt. Da ist noch das Geheimnis all der anderen ungewordenen Gestalten um ihn, wie einen Wassertropfen, während er sich bildet, der Strom der anderen noch ungewordenen Wassertropfen umkreist. Eben weil die ästhetische Wahrnehmung des Gegenstandes aus kosmisch geweiteten Seelen fließt, darum macht sie auch ihren Gegenstand zur kosmischen Monade, macht in seiner Individualität die Urgemeinschaft mit allen den anderen Wesen wieder sichtbar. Der künstlerisch gesehene Gegenstand hat Universum in sich, wie die künstlerisch sehende Seele. Die gegenseitige Fremdheit der Gegenstände weicht in seinem Anblicke. Er ist in seiner Eigenart wie ein frisches Wunder der Schöpfung, aber alle sind in ihm in seiner Weise frisch. Das soll damit gemeint sein, daß um jeden künstlerisch geschauten Gegenstand „metaphysische Jugendlichkeit" wittere, Weltall in ihm zusammengezogen sei.

Einerlei, wie man das Geheimnis beschreibe! Wesentlich ist, daß sich in die Seele kosmische Geistigkeit entsiegelt und sie mit einer Sehe begabt, die selber kosmische Weise hat.

So sieht und gestaltet vor allem der Künstler. Durch seine Seele haucht es, als wäre sie ein Spiegel, der jeden Strahl, welcher auftrifft, mit neuen Lichtern der Schöpfungsgemeinschaft zurückglänzte. Der schauende Künstler behandelt und betrachtet seinen Gegenstand

nicht mehr als Kreatur, sondern bringt das Mengenhafte gleichsam aus der Verflochtenheit des Weltdaseins auf den Augenblick zurück, wo es noch nicht mengenhaft war. Er empfindet die gegebene Welt, als spielte darin noch die sich entfaltende Gottheit in der Heimlichkeit aller Gestalten, deren jede die andere einladet, ihrer Erscheinung zu genießen. Er erfährt einen Blitz kosmischen Lebens, der, sich schaffend, ihn schauend und im Schauen schöpferisch macht, während in den übrigen Seelen, die überhaupt vernehmend, empfangend, verarbeitend und schaffend an die Dinge hingegeben sind, nur Fünkchen kosmischen Lebens aufglimmen. Sie glimmen überall auf, wo Entwicklung und Ergänzung zusammengreifen, wo äußere Seinsströme die Seele befruchten, daß sie das All ihrer Kräfte wird und ihr Gegenstandsbewußtsein zur Hochzeit der Dinge untereinander wird. Indem wir uns mit dem Objekt ergänzen und an ihm entwickeln, löst sich die Spannung der Entwicklung und Ergänzung, und die hinter ihren Entfaltungen entschwundene Gottheit gewinnt Regung und Bewegung. Ihr kosmisches Selbst schlägt in uns die Augen auf, es wird ein reicheres Innen in unserem ärmeren Innen. Das sei als *„pantheistisches Gotteserlebnis"* bezeichnet.

Die Art des künstlerischen Erlebens, daß es in die Seele kosmische Geistigkeit entsiegelt und sie mit einer Sehe begabt, die selber kosmische Weise hat, ist glänzend von Schopenhauer und Schleiermacher geschildert worden.

Schopenhauer sagt von der künstlerisch eingestellten Seele, daß sie ihre Individualität verloren habe und Weltauge geworden sei, und daß ebenso das Objekt, auf das sie sich wende, seine Individualität verloren habe, um als die „Idee" dieses Dinges vor uns zu treten.*) Schleiermacher spricht von jenem ersten geheimnisvollen Augenblicke, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkomme, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden seien, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehrten. „Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich formt, die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt, ich bin in diesem Augenblicke ihre Seele... Die geringste Erschütterung,

*) Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung", (Reclam) 3. Aufl. S. 267.

und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt.“*) Desgleichen spricht Schleiermacher von dem „Wunder“, das der Anblick großer und erhabener Kunstwerke verrichten könne, da dem Menschen, in einem Moment, wie durch eine innere unmittelbare Erleuchtung, der Sinn fürs Universum aufgeht, und es ihn überfällt mit seiner Herrlichkeit.**)

Man muß den ontologistischen Ausdruck von Schleiermachers Schilderung abziehen. Ein äußeres Universum, das wirkliche Einheit wäre, gibt es nicht. Es gibt keinen pantheistischen Gott, der Einzelwesen mit allen Bestimmtheiten wäre. „Das Universum“ ist nicht draußen; sondern die ungegebene Gottheit entsiegelt sich in mir, während ich ästhetisch eingestellt bin, als innere Ganzheit. Sie nimmt in dieser Art ihrer Selbstsetzung die Gestalt universalen Lebens an, das auch mich berührt. Dieses wirft auf den Gegenstand das kosmische Licht; ich sehe ihn im Lichte von Universum.

Auch die Ideen, von denen Schopenhauer sagt, daß sie die Gegenstände des ästhetischen Schauens bilden, sind noch allzu ontologistisch gedacht. Sie seien die Objektivationsstufen des blinden Urwillens, seien ewig und unveränderlich in ihm gegeben.

Für die Philosophie des Ungegebenen verschwindet sowohl Schopenhauers seiender Urwille, wie Schleiermachers seiendes Universum. An beider Stelle tritt die unseiend wesende Gottheit, aus deren Wesenshauch sich zuerst endliche Dinge bilden müssen, damit sie in diesen ihr unendliches Dasein gewinnen, nämlich am Hebel menschlicher Einstellungen in den Seelen von Menschen als innere Ganzheit aufgehen kann.

Dem kommt der neuere Philosoph Eucken viel näher. Auch aus seiner Feder sei eine Schilderung der ästhetischen Wesensschau vorgelegt.***)

Die Kunst, erklärt Eucken, sei auf ihrem Gipfel weder ein bloßes Aufnehmen und Abbilden einer uns umfangenden Außenwelt, noch ein bloßes Subjektivieren dessen, was an uns komme; sondern Aeußeres und Inneres würden in einen neuen gemeinsamen Lebensraum gehoben und miteinander und durcheinander weiter geführt. Nicht daß

*) Schleiermacher, „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“. (ed. Rade) S. 54.

**) Ebenda S. 122.

***) Eucken, „Der Wahrheitsgehalt der Religion“, 1912, S. 81, 184 u. ö. Vgl. Schwarz, „Universale und charakteristische Religion bei Eucken“, Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr., Bd. 155, Heft 1, S. 1 ff.

es sich um eine Zusammenschweißung von Innen- und Außenwelt handele, sondern lediglich um eine neue Innenwelt, die aber den Gegensatz von Subjekt und Objekt in sich aufnehme. Ein Lebensprozeß habe sich souverän gesetzt und zu voller Selbständigkeit erhoben, der von aller Abhängigkeit hierhin und dorthin befreit sei.

Der Lebensprozeß, der sich hier selbstschöpferisch gesetzt hat, ist nach uns eben der Hervorgang des Gottesnichts zu einem Ganzheitsleben. Dies gottheitliche Ganzheitsleben hat sich aus der zweiten metaphysischen Spannung entsiegelt und in die künstlerisch eingestellte Seele hineingeboren. Wir nennen solche Entsiegelung innerer Unendlichkeit, aus welcher der metaphysischen Spannungen sie auch hervorbreche, „Geistesleben". Immer tritt die unseiende Einheit als Ganzheit ins Dasein, aber die Ganzheit hat verschiedene Prägung, je nachdem um welche metaphysische Spannung es sich handelt.

Das Wesen und die Arten des Geisteslebens.

Geistesleben ist überindividuelle Durchwesung der Seele. Versuchen wir uns davon einen Begriff zu machen! Wir hatten „Einzelwesen" definiert als „einheitliche Durchwesung einer Vielheit von Bestimmtheiten". Etwas, das bloß west, wäre nicht da, existierte nicht. Existierendes ist stets einheitlich durchweste Vielheit. Darum war uns die wesende Gottheit ungegeben, ein Gottesnichts. Gegeben sind lediglich die Einzelwesen. Aber das, was in jedem Einzelwesen als wesender Kern die Vielheit durchwest, ist Hauch vom wesenden Atem der Gottheit. Ihr Geschenk an jedes Einzelwesen ist, daß jedes die wesende Einheit seiner Bestimmtheiten geworden ist. Von den Bestimmtheiten her ist alle Endlichkeit geworden. Sie machen, daß das wesende Zentrum, das ihre Vielheit durchwest, zu Einzelhaftigkeit zusammengezogen ist. Aber von den Bestimmtheiten her ist auch das Leben und der Reichtum geworden. Fielen alle Bestimmtheiten ab, so gäbe es keine Einzelwesen mehr, nicht die Mannigfaltigkeit, Vielgestaltigkeit und Fülle des Daseins, und für die Gottheit wäre nichts gewonnen. Sie müßte sich in die stille Wüste des Anfangs zurückverwandeln. So kann sich das Gottesnichts, wenn überhaupt, nur im Leben der Einzelwesen zur Göttlichkeit erschaffen. Zunächst lebt die Gottheit nicht. Nur ihr übereinzelhaftes Lebenwollen harrt in den metaphysischen Spannungen, die im Wesenskern jedes Einzelwesens mehr als Einzelwesen andeuten.

Alles Einzelwesen hat eine Eigentümlichkeit, auf die schon Aristoteles aufmerksam gemacht hat, um dessen willen er es als ein Hypo-

keimenon (substantia), als etwas Stehendes und Ständiges bezeichnet hat. Es beharrt im Wechſel ſeiner Beſtimmtheiten. Die „Veränderung“ der Subſtanz bedeutet nicht, daß ſie ſich in ein anderes Sein verwandelt, — ſie erhält ſich mit ſich ſelbſt identiſch —, ſondern daß neue Beſtimmtheiten an ihr frühere Beſtimmtheiten an ihr ablöſen. „Gleichbleibender Weſenskern im Wechſel der Beſtimmtheiten“: dies alte Weistum ruft ſein Gegenſtück herbei, „Veränderter Weſenskern bei Gleichbleiben der Beſtimmtheiten“.

Dieſen Sinn ſpricht die Philoſophie des Ungegebenen für die Entſiegelung des Gottesnichts in den Einzelweſen an. Solche bedeutet, daß der weſende Kern eines Einzelweſens, der ſelbſt die Vielheit ſeiner Beſtimmtheiten durchdringt, ſeinerſeits durchdrungen wird von einem Weſensſtrome, der in ihm die gegebene Vielheit überformend durchweſt. Dieſer Weſensſtrom durchbricht die Vielheitsſchranke in der Weſensmitte eines ſchon gegebenen Vieleinen, vorausgeſetzt, daß das ſich ſpannende Gottesnichts bei dem Einzelweſen entgegenkommende Einſtellung vorfindet. Wird ſie geleiſtet, ſo „entſiegelt“ ſich der Weſensſtrom. Das bedeutet, daß überhöhende Geiſtigkeit in die endliche Seelenhaftigkeit hineintritt. Die belebende Art der Beſtimmtheiten erliſcht dabei nicht. Sie werden in das erhöhte Leben ihres Einheitszentrums mit hineingehoben. Die Entſiegelung des Gottesnichts in einer Seele ertötet niemals ihre Individualität, ſondern „verweſentlicht“ ſie. Das Einzelweſen empfängt überindividuellen Gehalt in ſeine individuellen Seelenfunktionen.

Anderes Geiſtesleben entſiegelt ſich aus der Spannung des Reſtes, anderes aus der Spannung des Nicht. Das äſthetiſche Geiſtesleben hat die Prägung kosmiſcher Weite. Die Stückhaftigkeit des Einzelſeins wird in einem Strome überwunden, der es mit anderm Einzelſein in eine umfaſſende Innerlichkeit hineinhebt, die „Alleben“ heißen darf, auch wenn nur dies beſtimmte Subjekt und dies beſtimmte Objekt miteinander im Sternenreigen ſtehen. Nicht in der äußeren Vielzahl, ſondern im univerſalen Gehalt liegt die gottheitliche Art.

Von ihr hebt ſich die Weiſe des Göttlichen ab, das ſich aus der dritten metaphyſiſchen Spannung heraus entſiegelt und eine ganz andere Einſtellung des Menſchen, als die künſtleriſche, vorausſetzt. In der Selbſtſetzung zu göttlicher Art findet das Gottesnichts die abſolute Höhe, die es ſucht. Sie hat auch Ganzheitszüge, ragt aber über alles welthafte Weſen hinaus. So rechtfertigt es ſich, wenn wir die Entſiegelung geiſtigen Lebens aus der Spannung des „Reſtes“ das *„pantheistische“*, die Entſiegelung aus der Spannung des „Nicht“

das „*theistische*" Gotteserlebnis nennen. Das ästhetische Erlebnis, in dem uns über unserm Verkehre mit den Dingen das Universum mit seiner Herrlichkeit überfällt, und dasjenige der Humanität, in dem über menschlichem Verkehr eine universale Gestalt aufleuchtet, sind von der pantheistischen Art.

Ob man so oder so erlebt, immer ist dem Menschen zugleich das All *seiner* individuellen Kräfte schöpferisch lebendig. Der Strom der geistigen Selbstsetzungen löst jedesmal auch der Entwicklungsspannung das Siegel. Das geistig bewegte Individuum fühlt sich hier wie dort mit „Gaben" erfüllt, die zu tätigem Ausdrucke drängen. Wo sich die Tiefe des Ungrunds gestaltet, da regt sich auch in unseren Kräften, in unserm ganzen Wesen, die Entfaltungsmacht. Können wird lebendig und will sich handelnd in Leistungen ausprägen. Das ist das Geheimnis, warum uns alles echte geistige Erleben mit schöpferischem Hauche erfüllt. Sein Schöpfertum „überfällt" auch uns und steigert unsere Lebensdynamik.

Uns beschäftigte bisher lediglich das, was wir erleben, wenn sich die zweite metaphysische Spannung entsiegelt, ohne daß die Spannung des „Nicht" mitwirkt. Unendliche Ganzheit erfüllt dann die Seele. Es ist eine Ganzheit, die die Weise von Alleben hat. Dieses Alleben ist durchaus Weltleben. Es nährt sich von Bezügen des Gegebenen und hebt sich nicht über das Reich des Naturhaften hinaus. Nur die Zersplitterung der Einzeldinge, ihre Vereinsamung und Besonderung, wird darin überwunden. Es geschieht darin, wenn auch nur in den Tiefen der Seele, ein Ganzwerden der Schöpfung. Die Dinge werden in der Seele und mit ihr zu eins zusammengelebt. Das ist werdende Weltweite. Aber Weltweite ist noch nicht Weltüberhöhung. Steigern wir den Begriff des kosmischen Allebens so hoch wie möglich, veranschaulichen wir uns eine Lebensunendlichkeit, gleichgültig ob für sich bestehend oder in der Seele werdend, in der alle Dinge miteinander zusammenfielen, alle Kräfte aller Dinge sich auf einmal entfalteten und in ihrer Intensität auf das höchste heraufgesetzt würden, so hätten wir doch nur ein vergrößertes Dingleben oder Seelen-Dingleben. Wir blieben in der Ebene der Welt.

Gibt es andere Erlebnisse, die über diese Ebene hinausführen? Ja, es sind diejenigen Entsiegelungen des Gottesnichts, die aus der Spannung des Nicht hervorkommen. Wo uns logische Geltung, ethische und religiöse Werte begegnen, dort, so wird sich zeigen, erschafft sich *Gottesgestalt* aus solcher Entsiegelung.

IV. Gott in der Wahrheit.

Das Rätsel von Wahrheit und Geltung.

Wir sagen, daß $2 \times 2 = 4$ ist und bezeichnen das als eine geltende Wahrheit. Wahrheit ist Licht des Geltens. Nicht unser Denken zündet es an, sondern es ist ein ewiges Licht, in das wir hineinschauen; z. B. auf den Satz, den einfachen Satz, daß $2 \times 2 = 4$ ist, fällt jenes Licht des Geltens, und damit steht er in Ewigkeit. Wir können diesen Satz nicht ersinnen und erdichten, wir können ihn nur finden und anerkennen. Er war gültig, ehe sich menschliches Denken auf ihn gerichtet hatte, und er bliebe gültig, wenn die ganze Welt in Nichts zerfiele. Das macht, er ist von einer anderen Gegebenheit als von der des räumlichen und zeitlichen Existierens. Er hat die Realität des Geltens. Man versuche, sich gegen diese Realität, die eine geistige und überzeitliche ist, zu wehren, man versuche die Wahrheit, daß $2 \times 2 = 4$ ist, zu leugnen: es geht nicht. In diesem einfachen Satze tritt dir etwas Stärkeres als du selbst entgegen. Das ist die Wahrheit in ihrer ewigkeitserfüllten Geltung. In ihrem kleinsten und unscheinbarsten Winkel ist sie stärker als du und ich und wir alle zusammen, sie ist weltüberlegen. Nichts in der Welt kann aus der Wahrheit Falschheit und aus Falschheit Wahrheit machen.

Demnach, blickt man in die Wahrheit, so blickt man in eine ganz andere Welt als diejenige ist, in der Eigenschaften und Vorgänge an seelischen und körperlichen Einzelwesen wechseln. Hier ist kein Wechsel, kein Entstehen, keine Veränderung. Hier wird Unsinnliches und Übersinnliches greifbar, hier berührt uns zeitlose Gewalt. Man kann diese zwingende Idealität nicht einmal leugnen, ohne nur immer erst recht danach zu greifen. Denn wer die Wahrheit leugnet, will ja, daß sein wahrheitsleugnender Satz *gilt*. Der Strahl des Geltens muß auch auf seine Behauptung fallen, sonst wäre sie falsch. Damit verfällt er schon in Widerspruch mit sich. Das unsinnliche Licht der Wahrheit, gegen das er stritt, ist aufgeblitzt und hat seinen eigenen Satz in Unsinn verwandelt.

Wir nannten die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit. Wie es keine vergängliche Wahrheit gibt, so gibt es auch keine vereinzelte Wahrheit. Alle Wissenschaft ist *eine* Wissenschaft. Hier ist absolute Einheit und Selbigkeit. Die Wahrheit gestaltet sich nur

in Zuſammenhängen, eine vereinzelte Wahrheit wäre keine Wahrheit. Wir dürfen von einem Reiche der Wahrheit ſprechen, wo jede mit jeder zuſammenhängt. Eine Wahrheit iſt alle Wahrheit. Widerſtritte eine Wahrheit den übrigen, ſo zerfiele das ganze Reich der Wahrheit.

Dieſes eigentümliche Licht der Wahrheit hat man manchmal, da man es nicht wegleugnen konnte, zu verkleinern geſucht, indem man es „abſtrakt“ und „unwirklich“ geſcholten hat. Man vermeinte gerade in den oberſten logiſchen Geltungen reine Formalitäten, unfruchtbares analytiſches Beziehungsgewebe zu erblicken. Aber mag das alles Selbſtverſtändlichkeit, Exiſtenzloſigkeit, abſtrakte Form ſein, ſo bleibt es doch die Geſtalt einer Seinsart, die unſer Erfinden überſteigt, und die mit der Gewißheit, die von ihr ausgeht, die Relativität und Subjektivität des ſinnlichen Wahrnehmens aus dem Felde ſchlägt. Was ich mit leiblichen Augen rot ſehe, kann ein anderer grau ſehen; was wir aber geiſtig als Wahrheit einſehen, das behält immer und für alle denſelben Sinn, dieſelbe Bedeutung.

So iſt neben das Reich des Exiſtierens das Reich des Geltens getreten. Dem realen Geſchehen ſtellt ſich ideales Bedeuten zur Seite. Realität dort, Idealität hier! Das ſoll nicht beſagen, daß das reale Geſchehen etwas Weſenhafteres iſt, das ideale Bedeuten etwas Weſenloſeres. Es ſind und bleiben zwei Welten, die ſo völlig verſchieden ſind, ſo gänzlich auseinanderklaffen, daß es gar keinen Sinn hat, die eine der anderen als Muſter vorzuhalten. Sie ſind gegeneinander unmeßbar.

Indeſſen, bauen wir uns hier nicht ſelber eine Wand auf? Gewiß, wenn von Wahrheit ſchlechtweg die Rede iſt, ſo mag uns ſo ſein, als träte vor unſer geiſtiges Auge ein überſinnliches Licht des Geltens, das für ſich weſt. Aber alle beſonderen Wahrheiten, eine Tatſache, ein Begriff, ein Geſetz, gelten nicht in ſich ſelbſt, ſondern ſind Tatſachen, Begriffe, Geſetze, die auf etwas bezogen ſind.

Unzählige Begriffe und Geſetze weiſen auf Exiſtenzen hin, die ſie umfaſſen. Sie bedeuten etwas, das von vielen Einzelweſen oder von ihren Vorgängen gleichmäßig „gilt“. Da mag ſich die Meinung feſtſetzen, daß auch ſie exiſtieren. Insbeſondere: bei allen Individuen einer Gattung kehren beſtimmte Merkmale immer wieder, durch die ſie ſich von den Einzelweſen anderer Gruppen unterſcheiden. Wie, wenn dieſe auszeichnenden Merkmale, in denen jene Individuen ihre Artgleichheit bekunden, ſchon ſelbſt das begriffliche Weſen jener Individuen wären? Oft genug iſt das behauptet worden; die Summe der

„gemeinsamen" Merkmale ergäbe den Gattungsbegriff, er existiere als Merkmalshaufen.

Nichts kann falscher sein. Wenn zum eisernen Bestande des Menschheitsbegriffes der „aufrechte Gang" gehört, so bedeutet das keineswegs, daß die Menschen einen gemeinsamen aufrechten Gang haben. Sie gleichen sich im aufrechten Gang, haben aber nicht den gleichen Gang. Jeder geht anders. Es handelt sich hier überall um Ähnlichkeiten, nicht um gemeinsamen Besitz. Begriffe und Gesetze sind geltende unsinnliche Beziehungen zwischen Dingen, zwischen Vorgängen, zwischen Gegenständen aller Art. Sie sind kein Allgemeines, das bloß in dem gemeinsamen Namen läge, mit dem mehreres einzelnes bezeichnet wird, das auf uns gleichartigen Eindruck macht; sie sind auch kein inwohnendes Gattungsgleiches, das in den Dingen existierte, oder überhaupt existierte, von dem die Dinge wie von einer Art Zuckersaft durchtränkt wären oder das sie wie ein Leim überzöge, aus dem ihre Einzelheiten und Besonderheiten heraushingen. Sondern Begriffe und Gesetze sind geltende Einheiten des Ähnelns.

Das gattungsmäßige Wesen des Menschen z. B., sein Begriff, wird mittels eines Systems von Ähnlichkeiten gedacht, die zwischen allen Menschen in bezug auf gewisse Merkmale bestehen. Alle Menschen ähneln sich im aufrechten Gange, in der Sprachfähigkeit und in Äußerungen der Vernunft. Diese anschaulichen Einzelheiten, die regelmäßig wiederkehren, bilden nicht selbst den Begriff des Menschen; sie sind nur die Ansatzpunkte, zwischen denen wir geistig die Ähnlichkeitslinien ziehen. Die Linien, nicht die Punkte, machen den Inhalt des Begriffs aus. Der Begriff des Menschen besteht nicht aus den anschaulichen und existenten Merkmalen: er spricht nicht und hat nicht aufrechten Gang, sondern der Begriff des Menschen besteht aus den Ähnlichkeiten, die zwischen diesen Merkmalen stattfinden, und ist die unsinnliche Einheit der Ähnlichkeiten. Das unsinnliche Ähneln ist in den Begriff des Menschen aufgenommen, nicht die ähnlichen Merkmale.

Wenn die Ähnlichkeitslinien richtig gezogen sind, so haben sie Wirklichkeit des Geltens. Es sind dann in der Synthese des Begriffs lauter wesentliche Ähnlichkeiten aufgenommen, die nicht bloß zufälligen Charakter haben, sondern Ähnlichkeitsnotwendigkeit, Wahrheit des Ähnelns, wir sagen dafür sachliche Verwandtschaft, einschließen. D. h. aus den angenommenen Grundähnlichkeiten ergeben sich dann Folgeähnlichkeiten. Dieses System zusammengehöriger Ähnlichkeiten umspannt die Einzelwesen, die unter die betreffende Gattung fallen, der-

art, daß sie sich alle voneinander weniger unterscheiden, als von den Einzelwesen anderer Gruppen. Entsprechend ist es mit den Gesetzen, die Ähnlichkeitsnotwendigkeit von Vorgangsfolgen ausdrücken. Jedes Kausalgesetz z. B. ist die geltende Ähnlichkeit des Nacheinander von regelmäßigen, nicht umkehrbaren Geschehensfolgen mit dem zeitlosen Verhältnis von Grund und Folge.

Der Auffassung der Begriffe und Gesetze als geltender Ähnlichkeitssysteme steht noch immer die alte Lehre des Aristoteles im Wege, daß es ein Allgemeines in den Dingen gäbe. Es ist nur die gröbere Wendung des versteinerten Dogmas, wenn man glaubt, dies in den Dingen angeblich existierende Allgemeine seien die „gemeinsamen Merkmale". Gerade unsere Entgegnung, Begriffe seien Gattungsähnlichkeit, die nicht existiere, sondern gelte, wird von den feineren Aristotelikern aufs Korn genommen. Ihnen löst sich die allgemeingültige Ähnlichkeit, die zwischen artverwandten Gegenständen besteht, zur Gleichheit von Teilen in ihnen auf. Daß sich zwei Gegenstände, a und b, ähneln, sei das sicherste Zeichen, daß sie Gemeinsames haben. Es bedeute, daß ein Teil x, der in beiden gleich sei, mit anderen Teilen zusammen existiere (mit y in a, mit z in b), durch die sich a und b unterschieden. So sei es auch mit aller Gattungsähnlichkeit. In den Farben z. B. gäbe es einen gemeinsamen Bestandteil „Farbe schlechtweg" und einen unterscheidenden „Farbbesonderheit". Die Ähnlichkeit der Farben als Farben beruhe auf der Gleichheit jenes ihren „logischen" Teils, der in jeder beliebigen Farbe anwesend sei. Achte man auf ihn allein, so habe man den Allgemeinbegriff „Farbe" im Bewußtsein. Entsprechend bestehe die Gattungsgleichheit der Gestalten darin, daß sich jede konkrete Gestalt aus „Gestalt schlechtweg" und „Gestaltbesonderheit" zusammensetze. Achte man allein auf jenen allgemeinen Teil „Gestalt schlechtweg", so habe man den Allgemeinbegriff „Gestalt" im Bewußtsein. Wo immer Gegenstände zu einer Gattung zusammengehörten, da wohne dasselbe Gattungsgleiche ihnen allen ein; es sei in die raumzeitliche Beschaffenheit eingesenkt und mit ihr verschmolzen, als wären die Gegenstände wie von einer Art Zuckersaft durchtränkt, oder als überzöge sie ein Leim, aus dem ihre Einzelheiten und Besonderheiten herausbingen.

Dieser Versuch, das Existierende um „logische Teile" zu bereichern, hinkt schon deswegen, weil sich Ähnlichkeit und Teilgemeinschaft nicht decken. Es gibt Teilgemeinschaft ohne Ähnlichkeit. Welche Ähnlichkeit hätte ein abgerissenes Stuhlbein mit dem Stuhle, die Fünf mit der

Acht, HHO mit HO? Andererseits gibt es Ähnlichkeit ohne Teilgemeinschaft, z. B. tiefer Ton, dunkele Farbe, Kreis und Ellipse. Die neuere Gestalt- und Ganzheitslehre ist voll von solcher Erkenntnis.*)

So bleibt es dabei, daß in Gesetzen und Begriffen Ähnlichkeiten ihr Gelten kundtun, nicht gleiche Teile ihr Existieren, mögen jene immerhin Existierendes umfassen.

Zu dem Gelten von Begriffen und Gesetzen gesellt sich das Gelten von Tatsachen. Die Vorgänge, die als die Schlacht bei Cannä einmal Zeit und Raum gefüllt haben und sinnliche Wirklichkeit gewesen sind, sind ohne Wiederkehr vorbei. Aber daß jene Schlacht einstmals stattgefunden, sich in solchem Raume und zu solcher Zeit abgespielt hat, ist eine Tatsache, die in alle Ewigkeit dieselbe Wahrheit bleibt und nicht vergehen kann. Zeit ist im Lichte der logischen Geltung zur Ewigkeit geworden.

Nach allem: mit dem, was in der Art der Wahrheit gilt, scheint sich ein neues Reich des Gegebenen aufzuschließen. Neben das raumzeitlich Gegebene scheint hier ein raumlos und zeitlos Gegebenes zu treten. Ein starrer Dualismus türmt sich hier vor uns auf.

Geleugnete Realität des Geltens.

Es scheint keine Möglichkeit zu geben, daß unser Einheit suchendes und forderndes Denken den Dualismus auflöst. Man müßte denn einen metaphysischen Gewalthieb tun und eine der beiden Welten aus der Wirklichkeit oder doch Vollwirklichkeit streichen. Nur die Welt der Körper und Seelen sei real, die Welt des Geltens sei imaginär —

*) „Eine Melodie, eine rhythmische oder optisch-räumliche Gestalt, ein Sinngebilde aus Gedanken oder eine geschlossene Gerichtetheit des Strebens — dergleichen unzweifelhaft wirkliche Ganze bleiben einander zum Verwechseln ähnlich, sie werden unter Umständen schlechthin als dasselbe aufgefaßt, auch wenn sie dermaßen transponiert sind, daß der Erlebende das eine und das andere Mal nicht zwei Teile als gleich oder ähnlich vorfindet. Dagegen wenn auch Zahl und Sonderqualität der Teilinhalte gleich bleiben, es ändert sich aber um ein geringes die Weise, vollends das Gesamtsystem ihrer Bezogenheiten — man vertauscht z. B. in einer Melodie nur den zeitlichen Ort zweier Töne, oder man stellt sich subjektiv auf einen anderen Leitton ein —, so bleibt der ganze Eindruck nicht mehr er selbst, und Entsprechendes gilt gegebenenfalls von dem intendierten Gegenstande. Beide werden von Grund aus zu etwas anderem. Es gehört zu den Wesenseigentümlichkeiten des seelischen Geschehens, daß in ihm Gleichheit und Ähnlichkeit nicht, wie bei manchen physischen Komplexen, gebunden ist an das Vorhandensein gleicher und ähnlicher Teile.“ Aus „Neue Psychologische Studien“. Herausgegeben von Felix Krueger. Erster Band, erstes Heft „Komplexqualitäten und Gefühle“. Zur Einführung „Über psychische Ganzheit“ von Felix Krueger. S. 82.

oder umgekehrt: nur Wahrheit, Gesetz, Begriff besäßen wesenhaftes Sein. Alles Individuelle sei wesenlos.

Bekanntlich hat die letztere Auffassung nicht nur im Mittelalter geherrscht. Immer wieder, sowohl vor dem Mittelalter, wie nach dem Mittelalter, bis in die Gegenwart wird behauptet, daß nur das Allgemeine wesenhaft, das Einzelne wesenlos sei.

Das Allgemeine geht nach Plato dem Einzelnen im Range vor. Es existiert ewig als eine Welt von Ideen, jenseitiger Musterbilder, verfeinelter Begriffe; alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Die Gattung „Eichbaum", „Farbe" stand in ewiger Gültigkeit da, ehe es Eichbäume gegeben hat und Farben im Spiele des Sonnenglanzes entstanden sind, und sie bleibt bestehen, wenn es keine Eichbäume und keinen Sonnenglanz mehr gibt. Sagt man nicht andererseits, daß Gesetze wirken, daß sie alles Einzelgeschehen beherrschen? Die Rede geht auf Spinoza zurück. Nach ihm gibt es keine Dingursächlichkeit, sondern nur die Ursächlichkeit des Gesetzes, der mathematischen Ordnung, die Gott selbst ist.*) Alle Vereinzelung, alle Besonderung sei Beschränkung und Negation. So sehr war eine Zeit, in der sich die Menschheit die Fühlfäden für Unsichtbares noch bewahrt hatte, von der Suprematie des Logos über das Individuum überzeugt!

Der nichts als Sinnengläubige wird diesen Weg nicht gehen. Er hält umgekehrt an der Vollwirklichkeit des körperlichen Seins fest und möchte die ganze Welt des Geltens als eine bloße Phantasmagorie in die Seele schieben. So insbesondere der Materialist. Hier ist die Stelle, wo auch er von der Seele sprechen muß, um nicht von einer Welt der Geltung sprechen zu brauchen. Er bedient sich der Annahme unseres vorstellungsbildenden Bewußtseins, das all jenen abstrakten Schein in sich erzeuge. Durch eine gedankliche Selbsttäuschung beim Benennen der Dinge entstehe in uns der logische Schein.

Wir brauchten nämlich aus Bequemlichkeit Gattungsnamen, um mehrere Gegenstände, die den gleichen Eindruck auf uns machten, gemeinschaftlich zu bezeichnen; z. B. „Mensch" von Cäsar, von Sokrates, von Goethe und jedem anderen Einzelmenschen, oder „Farbe" von rot und blau und gelb und allen anderen einzelnen und besonderen Farben. Diese gemeinsame Bezeichnung verführe uns dazu, an ein allgemeines Wesen, ob man es platonisch oder aristotelisch lese, zu glauben, das in jedem damit bezeichneten Dinge wirklich vorhanden sei.

*) Vgl. Schwarz, „Das Ungegebene" S. 50/51.

Der Gebrauch der Sprache betrüge uns mit der Vorstellung imaginärer Wesenheiten.

Man sieht: dem Materialisten wird die Seele mit ihrer Fähigkeit, gemeinsame Namen zu geben und sich daraus künstliche Denkgebilde, die allgemeinen Begriffe, zu schaffen, denen sie dann wirkliches Sein zuschreibe, zum bequemen Mittel, um die zeitlose Welt des Geltens verschwinden zu lassen, um Wahrheit zu einer bloßen Rechenmünze des menschlichen Verstandes herabzudrücken. Es ist schon so, der Materialist braucht die Seele, um in ihr das Reich idealer Wesenheiten zu begraben, wie er die Seele wiederum in dem Tanze der Gehirnatome begräbt. So finden alle geistigen Lebensforderungen ihre Kirchhofsruhe, und man darf das stolze Bewußtsein haben, nur als Sinnenwesen da zu sein und nur mit Sinnlichem rechnen zu dürfen.

Freischwebende Sinnwesenheiten.

Den meisten heutigen Philosophen taugt weder die nominalistische, noch die universalistische Schächtung. Sie verzichten in bezug auf das Verhältnis der Geltungswelt und der Welt existierender Einzelwesen auf alle Ableitungsversuche. Man läßt beides nebeneinander bestehen, in einem ungeschlichteten Dualismus. Jedes Reich bedeute seine eigene Wirklichkeit. Auf der einen Seite der intelligible Kosmos, goethisch gesprochen, das Reich der Mütter! Zeitlose Beziehungen spielen hier, logische Bedeutungen ordnen sich miteinander unter und über. In dem Sinngehalt von Sätzen, die in sich bestehen, gliedern sich die Wesenheiten reiner Begriffe. Über alles spannt und entbindet sich der ewige Gehalt von Zahlen. Gesetze entfalten den Geist ihrer Notwendigkeit, die all das ideale Dasein eint und durchdringt. So sieht die logische Überwelt aus.

Auf der anderen Seite die empirische Welt! Unendliches Geschehen kommender und gehender Gestaltungen. Sie drängen sich in Zeit und Raum; hart stößt alles das Einzelne und Vereinzelte aufeinander. Zersplitterung über Zersplitterung; dennoch ist all das atomhafte Sein zu Massen und Massenwirkung zusammengeballt.

So schroff stehen sich die beiden Welten, das Reich der Einzelexistenzen und das Reich des Geltens gegenüber. Über diesen bodenlosen Schlund führt kein Nachen, keiner Brücke Bogen und kein Anker findet Grund. Es ist modern geworden, sich bei solchem Dualismus zu beruhigen. Monistischen Denkens, das in der Vorkriegszeit die un-

sinnlichen und übersinnlichen Gegebenheiten einfach durchstrich, ist man herzlich müde geworden. Man hat wieder wie im Mittelalter Organe bekommen, um neben dem, was existiert, in dem, was gilt, eine andere Seite der Wirklichkeit zu spüren. Aber man hat noch nicht den metaphysischen Schlüssel gefunden, der von der einen zur anderen Seite schließt.

Noch mehr! Nicht in zwei, sondern in drei Welten klafft uns Heutigen der Bezirk des Gegebenen auseinander. Für das geistige Auge nämlich teilt sich die unsichtbare Welt in zwei Regionen. Neben dem Reiche des Geltens schält sich ein Reich der Werte hervor. Es hat ein eigenes ideales Wesen, das sich sowohl von allem raumzeitlich Existierenden, wie von allem, was gilt, abhebt.

Die Problematik des Wertbegriffes.

„Wert" ist das, dessen Dasein wir dem Nichtsein vorziehen. Diese allgemeinste Definition des Wertes umfaßt sowohl das Nützliche, wie das Schöne, wie das Gute. Es ist eine subjektivistische Definition. Sie setzt voraus, daß ein vorziehendes Wesen da sei, für welches etwas als wertvoll erscheint, sei es nützlich, sei es schön, sei es sittlich gut. Bei den Nützlichkeitswerten erkennen wir sofort, daß sie nur in Beziehung auf Menschen Werte bedeuten. Aber zugleich drängt sich der merkwürdige Unterschied desjenigen, was wir „schön" und was wir „sittlich gut" nennen, auf. Der Wertcharakter des Schönen und des sittlich Guten gibt sich viel objektiver. Hier sind wir viel eher geneigt, zu sagen: das sittlich Gute und das Schöne könnten auch ohne Beziehung auf den Menschen ihr eigentümliches Wesen haben; sie möchten etwas bedeuten, das in sich selbst wertvoll wäre. Beim Nützlichen ist das undenkbar; beim Schönen und Guten kann man es denken, und Tausende von Menschen haben es sich so gedacht.

Zunächst das Schöne!*) Es deucht vielen wie ein Glanz, der in oder auf den Dingen selbst liegt; wie ein Überzug, ein Feingehalt, von dem sie die schöne Erscheinung haben. Oder auch: daß die Dinge schön sind, bedeute, daß der Schein eines unsinnlichen Lichtes auf sie falle. Es gebe irgendwo metaphysische Schönheit, reine stofffreie Formen, den idealen Typus jeder Gattung, den jedes einzelne der nach ihm gearteten Dinge nachahme, ohne ihn je zu erreichen; gegen

*) Es handelt sich im Folgenden nicht um unsere eigene Stellungnahme, sondern um abweichende Auffassungen, deren Unterschiede gekennzeichnet werden sollen.

das reine jenseitige Ideal bleibe das irdische Nachbild immer zurück. Das Leben entferne sich vom Ideal. Aber „dringet in der Schönheit Sphäre, und im Staube bleibt die Schwere mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück; nicht der Masse qualvoll abgerungen, schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen, steht das Bild vor dem entzückten Blick". So Schiller in „Das Ideal und das Leben". Er hat dieses Gedicht Plato nachempfunden, der für alle Dinge transzendente Urbilder, überirdische Muster, annahm, die in ihrer zeitlosen Schönheit mit dem Morgenglanze der Ewigkeit leuchten. Für ihn, den Griechen, waren diese immerschönen Ideen zugleich bestehende Begriffe, verfeineltes Gattungsallgemeines. Ästhetischer Wertgehalt und logischer Sinngehalt galten ihm vermählt.

Auch für die Romantiker war die ganze Welt eine Hieroglyphe der Schönheit, eine immerseiende Gottesschönheit, die zunächst rein und lauter für sich existiere, aber sich dann auch über alle Dinge ergieße und sie in überirdischen Schimmer hülle. „So seh' ich in allem die ewige Zier", läßt Goethe im Türmerliede den Lynkeus sagen.

Dies Beispiele vom ästhetischen Wertrealismus im Altertum und in der Neuzeit!

Eine andere Wertart bedeutet das Ethische, das sittlich Gute. Auch den ethischen Wertgehalt stellt man sich gern als gegebene Wirklichkeit vor. Was ist der Gott des Christentums anders als eine Personifizierung des Guten? Sein Himmelreich bleibt in ewiger Gegenwart, auch wenn Berge und Meere verschwinden, Erden und Sonnen vergehen. Die Wirklichkeit des ethisch Wertvollen braucht nicht als persönliche Art gedacht zu werden. Mit größter Energie hat Fichte die unpersönliche Selbständigkeit und Eigenwesentlichkeit des sittlichen Wertes vertreten. In seinen früheren Schriften bedeutet ihm die moralische Weltordnung ein sich selbst schaffendes Gutes, das, um gegenständlich und sichtbar zu werden, die Welt schafft, als das „versinnlichte Materiale" für Pflichterfüllung. In seinen späteren Schriften spricht Fichte von der „göttlichen Idee". Als eine geistige Macht wese sie in uns hinein; ihr Licht entbrenne in der Seele hingegebener Menschen und treibe diese zu begeisterter Tat. „Der Trieb des bloß natürlichen Daseins geht auf das Beharren beim Alten. Wo aber die göttliche Idee rein und ohne Beimischung des natürlichen Antriebs ein Leben gewinnt, da baut sie neue Welten auf den Trümmern der alten. Alles Neue, Große und Schöne, was vom Anbeginn der Welt an in die Welt gekommen ist, und was noch bis an ihr Ende in sie

kommen wird, ist in sie gekommen und wird in sie kommen durch die göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten teilweise sich ausdrückt."

So Fichtes edeler Wertrealismus, in dem sein hoher sittlicher Idealismus metaphysischen Ausdruck gewinnt. Wer überhaupt unsinnliche Realität zu spüren vermag, den ergreift eben nicht nur der Ewigkeitsgehalt logischer Geltung, sondern vor seinen geistigen Augen gestaltet sich auch ein geistiges All von Werten, in denen das Schöne und das Gute ihre ewige Zier entfalten. Die transzendente unsichtbare Welt bereichert sich um eine neue Provinz.

So ist uns nun das Gegebene auf drei unter sich ungleiche Bezirke angewachsen. Raumzeitliche Dinglichkeit, die dem naiven Sinne allein wirklich erscheint; der intelligible Kosmos der Wahrheit und das Reich der ewigen Zier, der übersinnlichen Wertewelt. Um so größer wird die Schwierigkeit, wie wir das Verhältnis von all den dreien zu verstehen haben. Nicht nur bleibt jene Kluft zwischen der Raumzeitwelt und der logischen Geltungswelt aufgerissen, vor der wir vorhin standen; sondern uns starrt noch dazu ein neuer Dualismus im Verhältnis von dinglicher Existenz und Wert entgegen. Weiteres Rätsel webt um die Beziehung zwischen den beiden unsichtbaren Welten untereinander, zwischen Wert und Geltung. Wir sind geradezu mitten in einem Trialismus. Er läßt sich nicht dadurch verdecken, daß man die logischen Sinnwesenheiten und die axiologischen Wertwesenheiten einfach vereinerleit, wie das heute vielfach geschieht. Logische Sinnhaftigkeit und Wertgehaltigkeit bleiben verschiedene Bezirke untereinander, ebenso wie Wert und Geltung ihrerseits verschiedene Bezirke bleiben gegenüber dem, was raumzeitlich existiert.*)

Der Materialist freilich glaubt immer wieder bequem über alle Klippen hinwegspringen zu können. Nach demselben monistischen Rezept, wie er logische Geltung in subjektive Fiktion umgedeutet hatte, versucht er auch alle Wertrealität aus der Welt zu streichen. Hinter aller Rede von Wert stünden nur die subjektiven Eindrücke empfindender Seelen. Die Lust, die von einem Gegenstande, einem Ereignisse in ihnen geweckt werde, erscheine ihnen wie ein Gut, das sich von außen mitteile. So sei es nur eine Illusion, eine in uns selbst erwachsende Illusion, daß die Dinge Wert bei sich führten, oder daß es gar eine übersinnliche Wertewelt gäbe. Die Seele selbst sei eine Illusion, und

*) Geltung ist auch auf Körperliches, sittlicher Wert ist nur auf Seelisches bezogen.

daß sie sich von einer seienden Wertewelt angemutet fühle, sei verdoppelte Illusion.

Demgegenüber ist von Fichte das umgekehrte Weltbild aufgestellt worden: Was dem Materialisten einzige Wirklichkeit ist, das stoffliche Dasein, das rein physische Leben, das gerade hat Fichte als nichtseiend gezeichnet. Nach Fichte ist nur der Mensch, der in der Idee lebt und in dem sie lebt. Wo ihr Wertgehalt nicht durchdringt, da ist Tod und Verwesung, auch wenn der Mensch voll animalischer Lebendigkeit ist.

Eine Dreiheit von Welten?

Wir hatten drei Welten kennengelernt: die Welt des Existierens mit ihren körperlichen und seelischen Einzelwesen, an denen Eigenschaften und Vorgänge rastlos wechseln; die Welt des logischen Geltens, in der der Sinn, den ein grammatischer Satz, eine mathematische Gleichung, ein physikalisches Gesetz haben, ewig derselbe Sinn bleibt; und die Welt der Werte: der Schönheit, die uns aus den Gegenständen der Kunst und Natur entgegenzustrahlen scheint, und des sittlich Guten, das Handlungen und Gesinnungen mit innerem Wertlicht durchleuchtet. Nicht zu vergessen der heiligen Weihe, in der sich uns Gegenstände wie Vaterland, Menschheit darstellen. Stehen diese Welten beziehungslos nebeneinander? Bliebe uns nichts übrig, als in eine rätselhafte Dreiheit, wobei alles auseinanderklafft, Wert, Wahrheit und raumzeitliche Existenz, hineinzustaunen?

Einer Weise Vermittlung herzustellen, haben wir schon gedacht, einer Weise freilich, bei der jede Wirklichkeit von Gelten und jede Wirklichkeit von Wert hoffnungslos in Trümmer ging: nämlich daß man die menschliche Seele zur Schöpferin alles dessen machte, was als Wahrheit und Wert in eigener Gegebenheit da zu sein schien, daß man alles logisch Geltende für täuschendes Gemächte, Artefakt der namengebenden Sprache, hinstellte, allen Wertgehalt für ein sich nach außen werfendes Licht von Lust erklärte. Infolge der Berührung mit Gegenständen wechsele der seelische Zustand bald in angenehmer, bald in unangenehmer Weise. Das Lustgefühl oder Unlustgefühl, das die Wahrnehmung der betreffenden Gegenstände in uns auslöse, breite sich gleichsam über diese Gegenstände aus. Jeder Gegenstand sei wie Landschaft, die die Prägung unserer heiteren oder trüben Stimmung annehme.

Aus Geltung war nominaliſtiſche Fiktion gemacht worden, aus Wert wird hedoniſtiſche Illuſion gemacht. Stimmt das, ſo bleibt nichts von Gegebenheitsland übrig, als die raumzeitliche Welt der Dinge und Seelen, wobei man darüber ſtreiten mag, ob auch die Dingwelt ein bloßes Traumgebild der Seelen ſei, oder ob ſich umgekehrt alles Seelenleben zu einem Irrlichtertanz im Gehirn verflüchtige. Der Materialiſt glaubt nicht an die Seele. Aber er nimmt gern den Pſychologismus in methodiſchen Gebrauch.

Immerhin, ſofern man ſich auf den bloßen Eindruck verlaſſen mag, erſcheint Wert als eine ſchwächere Realität denn Geltung. Man wird mit anderen Worten eher geneigt ſein, an eine ſelbſtändige Geltung des Logiſchen zu glauben, als an eine Selbſtweſentlichkeit der äſthetiſchen und ethiſchen Werte. Der Fels der Wahrheit ſteht gefeiter gegen Zweifel da, als der Himmel der Werte. Dieſer Himmel ſcheint wirklich nicht von oben her, ſondern nur im Spiel und Spiegel ſeeliſcher Vorgänge zu blauen. Wert ſcheint viel eher auf ein Weſen, das ihn fühlt, als Wahrheit auf einen Verſtand, der ſie denkt, hinzuweiſen.

Daher kann man folgendes Schauſpiel beobachten: Köpfe, die nicht darauf verzichten möchten, Werte trotz ihrer größeren ſeeliſchen Nähe als objektive Werte feſtzuhalten, retten ſich dieſe Weſenheit, indem ſie Wertſein für eine Funktion des Wahrſeins erklären. Wo uns Wahrheit ihren Wirklichkeitsgehalt entgegentürme, da umfange ſie uns, wird behauptet, zugleich mit dem Gepräge objektiven Wertes. Die Gegenſtändlichkeit beider, von Wahrheit und Wert, ſchlöſſe ſich in einer unſinnlichen Gegebenheit zuſammen. So die Schule von Heidelberg!

Umgekehrt verfahren diejenigen, die darauf aus ſind, die Geltung der Wahrheit in den Strudel der Subjektivität zu reißen, und es auf einem anderen Wege verſuchen, als dem alten ausgetretenen, daß man die logiſchen Begriffe für bloße Benennungskunſtſtücke ausgibt. Sie machen die Wahrheitsgeltung zu einer Funktion des Werterlebens, das ihnen von vornherein rein ſubjektiv zu ſein ſcheint. Wahrheit ſei der Ausdruck für biologiſche Nützlichkeit. Der Fels der Wahrheit wird hier in die Luft des Wertſeins gehoben, das ſeinerſeits nicht mehr ſei, als farbiger, zerfließender Schein in dem Strudel des Lebens. Die logiſche Geltung iſt jetzt zu einer pragmatiſtiſchen Illuſion gemacht worden. „Pragmatismus", das eben iſt die Lehre, daß Wahrſein auf Lebensdienlichkeit hinauslaufe.

Immer und immer wieder begegnet uns die Neigung, dem Wahren,

Schönen und Guten ihren objektiven Gehalt zu nehmen und die ästhetischen und logischen Inhalte für subjektives Gemächte auszugeben. Diese Neigung wird durch den Umstand begünstigt, daß es sowohl ein blindes Fürwahrhalten, wie ein blindes Wertschätzen gibt, darin als wahr erscheinen kann, was nicht wahr ist, und Wertleeres als wertvoll. Aber wir sehen zugleich, daß mittels des eigenen Geltungslichtes der Wahrheit alle Truggeltung in ihrer Scheinhaftigkeit durchschaut werden kann. Gerade, daß wir unterscheiden können zwischen dem, was wahr ist, und dem, was wahr erscheint, beweist, daß uns irgendwie Wahrheit selbst in der unzweideutigen Eigenart ihres Wesens, das aller Falschheit entgegengesetzt ist, entgegenleuchten muß. Was so ist, ist so; jedes So hat sein Somit; So und Nichtso schließen sich aus: das ist einleuchtender Gehalt des Wahrseins. Das sind, auf ihren kürzesten Wortlaut gebracht, die obersten logischen Gesetze, in denen sich die Wahrheit selbst offenbart. Sie sind gleichsam der kleine Finger, den sie uns hinreicht, und den wir bloß zu erfassen brauchen, damit sie immer näher mit anderen und anderen Gewißheiten zu uns kommt. Wo wir mit diesen Gewißheiten in die Wahrnehmung leuchten, da hört alles bloße Meinen, alles blinde Fürwahrhalten auf, da arbeiten wir das Wahrgenommene zur Erfahrung um, da wird Wissenschaft erzeugt; da ordnet sich das Mannigfaltige und Unterschiedene der sinnlichen Gegebenheiten, das in seiner Besonderung und Vereinzelung die Einheitsexistenz vermissen läßt, unter die Einheitsgeltung von Gesetzen.

Wesen gegen Wesenheit.

So ist uns zum mindesten Wahrheit als eine eigentümliche Realität gesichert. In Sinn, Begriff, Gesetz, Tatsache ist und bleibt unsinnliche Geltung aufgetan, die nicht von dieser Welt des Raumes und der Zeit ist; die nicht mit den dinglichen und seelischen Geschehnissen hinwegfließt, nicht an der Besonderung des Existierenden teilnimmt, sondern um alles Existierende ein Band der Einheit und Ewigkeit schließt. Jeder Versuch, dies Wesen der Wahrheit zu psychologisieren, ihr das Sternenkleid der Ewigkeit zu rauben und sie in das Gewand und Gewebe menschlichen Bewußtseins zu verkleiden, muß an dem Wesen von Wahrheit, Geltung scheitern.

Diese Versuche seien nun abgetan. Nichts mehr von nominalistischer, nichts mehr von psychologistischer Verballhornung! Aber gerade das

tiefere Verständnis dieses eigentümlichen Gebietes, das wir vorläufig als „Welt" des Geltens, „Reich" der Wahrheit angesprochen haben, müssen wir uns erst erobern.

„Welt" des Geltens, „Reich" der Wahrheit? Handelt es sich hier wirklich um eine Jenseitswelt, um ein Überreich über oder neben den Bezirken von Raum und Zeit? Um ein System gleichsam freischwebender, für sich bestehender logischer Wesenheiten, das, von Dingen und Seelen geschieden, in eigener Region ein Dasein hätte? Das wäre ähnlich wie bei Plato, der seine verfeinelten Begriffe an einen intelligibelen Ort versetzt hatte, oder wie Goethe es schildert: „Mütter thronen hehr in Einsamkeit". Verfasser muß gestehen, daß er sich gegen die Vorstellung eines solchen abgezogenen, aller Ding- und Seelennähe entrückten Überseins von jeher gesträubt hat. Als er zum ersten Male, vor Jahren, von Bolzanos „Satzsinn an sich" hörte, da machte ihm einen starken und überzeugenden Eindruck das Streben des österreichischen Gelehrten, mit dieser Formulierung den Raum und Zeit und Seelen überlegenen Gehalt der Bedeutungszusammenhänge, die den Sinn eines Satzes ausmachen, wuchtvoll herauszustellen. Aber daß solcher Satzsinn irgendwo in einem Nirgendwo ein reines Beisichselbstsein und Fürsichselbstsein führen sollte, das wollte dem Schreiber dieser Zeilen nicht eingehen. Das ist philosophisches Geistersehen. Haben wir denn nicht von Kant gelernt?

Der wissenschaftliche Mensch erschaut nicht seiende Sinngestalten, gegebene logische Wesenheiten, die sich ihm visionär mitteilen. Gegeben ist ihm lediglich allerlei buntes Erscheinen in der Wahrnehmung. Dies muß in methodischem Denken auf Wahrheit gelesen werden, wie Kant das gezeigt hat. Damit gestalten wir Wesen. „Wesen" im logischen Sinne ist wissenschaftlich gedeutete, nach Wahrheitsmaßstäben gemessene und gesiebte Erscheinung. Die Summe dieses in wissenschaftlicher Methode erzeugten, aus den Erscheinungen gedanklich herausgeschaffenen Wesens heißt „Erfahrung".

Daß wir freilich das bunte Spiel der Wahrnehmung zu Erfahrung gestalten können, dazu sind wir nur deshalb befähigt, weil uns irgendwie zweifellose Geltung aufleuchtet, nach deren Maßstabe wir gesetzliche Ordnung im Tanze der Erscheinungen erst herstellen können. Geltungsschlüssel müssen uns zu Gebote stehen, nach denen sich das in der Wahrnehmung raumzeitlich Gegebene logisch aufschließen läßt. Wir müssen im Besitze von Verstehenskategorien sein, nach denen wir in der Mannigfaltigkeit der Sinnesdaten Sinn abwägen und be-

greifen können. Es ist letztlich das Licht der logischen Gesetze, das uns hier leuchtet, die unverbrüchliche Einsicht, daß „So gleich So" Geltung, „So gleich Nichtso" Ungültigkeit bedeutet, daß alles Gelten miteinander verträglich ist, daß jedes Gelten von Folgegeltung begleitet sein muß.

Genug, wir *haben* ein Wissen um den Sinn des Geltens, um ein Reich von Geltungszusammenhängen. Aber *wie* wissen wir davon? Es scheint hier doch irgendwie ein selbstleuchtendes Licht zu geben, das sich unserm Denken mitteilt. Denn dabei bleibt es, daß wir die logischen Gesetze nicht erträumen oder erfinden, sondern einsehend vorfinden, daß sie mit dem Sinn ihres Geltens zwingend vor unsere Seele treten, so daß wir sie anerkennen müssen, ob wir wollen oder nicht. Hierfür scheint bloß die platonische Deutung übrig zu bleiben. Es sieht wirklich zunächst so aus, als ob ein System unsinnlicher Wesenheiten gegeben sei, das dem geistigen Auge der Seele zugänglich sei. Ihrer reinen Wesensschau oder Intuition offenbarten sich die logischen Wesenheiten.

Gemach! Mir scheint die Neigung heutiger Philosophen, einer platonisierenden Auffassung zu huldigen, auf die Scheu zurückzugehen, den viel belasteten Begriff Gottes in ihr System einzuführen. Sie wollen es vermeiden, mit einem Sprunge in die Theologie Philosophie zu machen.

Da ist der *Theismus* mit seinem anthropomorphen Gottesbilde, das nach dem Vorbilde des menschlichen Seelenlebens gezeichnet wird, und das mit dem Rätsel der Schöpfung aus nichts, der einen — dennoch in Dreiheit entfalteten — Persönlichkeit, und der Fleischwerdung in jungfräulichem Schoße, sowie mit anderen Bürden des Dogmas beschwert ist.

Da ist der *Pantheismus*, der das Verhältnis der Einzelwesen zu dem göttlichen Allwesen undurchdringlich unklar läßt und einem ungeistigen Naturalismus so schwer auszuweichen vermag. Man begreift, daß sich philosophisches Denken dem Strudel, der in diese Scylla oder jene Charybdis reißt, nicht anvertrauen mag, daß es sich lieber der Vorstellung geistiger *Welten* zuwendet, als der eines göttlichen *Wesens*.

Dennoch entfremdet sich philosophisches Denken damit dem philosophischen Triebe nach Einheit. Einheit ist das älteste und beste Wort aller Philosophie. Es wäre doch ein klarer Gewinn, wenn sich die Eigenart logischen Geltens irgendwie in Gott gegründet zeigte. Die

Realität dieſes Geltens ſchwebte dann nicht ſozuſagen in der Luft; die Weſentlichkeit der Wahrheit wäre nicht zu Weſenheiten verfeinelt, die ein Zwiſchenreich oder Überreich erfüllten. Es wäre ein Mittelpunkt gefunden, in den beides einmündete und Wechſelbezogenheit auch aufeinander gewönne: hier logiſche Geltung, dort das raumzeitliche Sein der Einzelweſen. Laſſen wir alſo den erhabenen Gedanken in unſere Erörterung ein, der mit dem Namen „Gottes" ausgedrückt wird! Wir wollen einmal bei den verſchiedenen Vertretern dieſes Gedankens anfragen, wie ſich nach ihnen Gott und logiſches Gelten verhalten, und ob unſer Wiſſen von logiſcher Geltung etwas damit zu tun hat!

Logiſches Gelten und göttlicher Verſtand.

a) Der anaxagoreïſche Typ und ſeine Fortbildung.

Mehrere Typen von Antworten liegen hier vor. Der erſte iſt durch Schillers Worte gekennzeichnet „Hoch über der Zeit und dem Raume webt allmächtig der höchſte Gedanke." Schon Anaxagoras hat im fünften vorchriſtlichen Jahrhundert angenommen, ein göttlicher Ingenieur, der Nus, denke die geſetzliche Ordnung (man ſagte damals die Harmonie) der Welt. Durch einen einmaligen Anſtoß habe er die Bewegung des Stoffes ſo eingerichtet, daß ſie im Sinne ſolcher Harmonie verlaufe. In chriſtlichen Gottesvorſtellungen kehrt, mit gewiſſen Abänderungen, dasſelbe Schema wieder. An Stelle des Anſtoßes vorhandener Maſſen tritt die Schöpfung aus Nichts; an Stelle des Bildes von Ordnung und Harmonie, das Gott in ſeinem Denken hege, und das ihn treibe, dementſprechend die Welt zu geſtalten, tritt göttliches Gattungsdenken. Gottes ewiger Verſtand hege in ſich die idealen Weſenheiten oder Wahrheiten der Dinge. Dieſe laſſe er immer und immer wieder in den tauſend und aber tauſend Einzelweſen, die er ins Daſein rufe, ſich verſinnlichen. Oder auch, man meint, daß Gottes Verſtand nicht ſo ſehr von den einzelnen Urbegriffen der Dinge erfüllt, ſondern mathematiſch eingeſtellt ſei. Er denke das ganze Weltgeſchehen ſozuſagen in der Einheit einer Differentialgleichung. Wie das mathematiſche Geſetz des Kreiſes für alle möglichen Einzelkreiſe gelte, ſo gelte das Weltgeſetz in Gottes Verſtande für alles mögliche Geſchehen, das iſt oder ſein wird, ſein Wille aber verwirkliche in jedem Zeitpunkt die Beſtimmtheit, die von der Weltformel dann verlangt werde.

Dieſe Auffaſſungen ſind überholt. Bei ihnen bleibt das Verhältnis

des göttlichen Bewußtſeins zu dem ewigen Gelten der Wahrheit, mag es ſich um begrifflichen Sinngehalt oder um mathematiſche Geſetzlichkeit handeln, reichlich unklar. Iſt das alles eine Regel, die ſich Gott ſelbſt ſetzt? Ein bloßes Spiel ſeines Vorſtellens, dem er nachher in Raum und Zeit eine irdiſche Wirklichkeit entſprechen läßt? Das Logiſche wäre dann bei Gott ein ſelbſtgegebener Inhalt ſeines Denkens, während es uns mit dem Zwange einer höheren Realität, als ein unverbrüchliches Soll, gegenüberſtünde. Man verſteht die Scheu, Gottes Denken ſo darzuſtellen, daß es ſich, gleich dem unſrigen, einer Würde der Wahrheit, logiſchem Gelten, das ihm überlegen wäre, zu beugen hätte. Aber wiederum ſtößt es uns ab, daß die Zufälligkeit einer Willkür, ſei es auch göttlicher Willkür, den Notwendigkeitsſinn von Wahrheit und Geltung hinwegſtehlen ſollte. Alles Daſein und alles Verhältnis von Exiſtenz und Geltung entſpränge, wenn es ſo wäre, dem Belieben eines oberſten Bewußtſeins, das in der Beſchaffenheit ſeines Wollens und Denkens dem unſrigen gliche, in der Leiſtung es unendlich überträfe. Im Willen Gottes die Allmacht, durch die er Einzelweſen aus dem Nichts ſchüfe; in ſeinem Denken das Erſinnen begrifflicher Geltungen, denen er in allem einzelnen, das er ſchüfe, zeitliche Abbildlichkeit liehe.

Die Antinomie: Gott in ſeinem Denken nicht allmächtig, wenn ihm logiſches Gelten das Maß der Wahrheit vorſchriebe, die Wahrheit in ihrem Gelten nicht notwendig, wenn Gottes Belieben ihren Sinn beſtimmte, hat die Gottesvorſtellungen, die dieſen, ſagen wir „anaxagoreiſchen“ Typ tragen, weitergetrieben. Gott, hat man verbeſſernd geſagt, ſei der ewige Selbſtdenker, der ewig ſich erkenne. Sein eigenes Weſen, bewußt geworden und verſtanden, wenn wir das ewige Geſchehen in ihm mit einem Perfektum nennen dürfen, leuchte ihm, wie im Spiegel, in den logiſchen Geltungen entgegen, die er denke; er habe dabei nicht einzelne geiſtige Bilder in ſich, ſondern ſein ganzes Weſen ſei ſein Bild, wieder, wenn wir „Bild“ nennen dürften, was zeitloſer Sinn iſt. In dieſem Bilde erkenne Gott alles, was in ihm enthalten ſei, mit einem Schlage. So erſinne und erdenke Gott nichts. Seinem Denken ſei Willkür und Belieben fern; mit innerer Notwendigkeit erfaſſe er ſich ſelbſt und in ſich allen Sinn, den es geben könne. Dieſe Notwendigkeit, die die eigene Notwendigkeit göttlichen Weſens ſei, leuchte in unſerm Denken auf, wenn wir logiſcher Geltung gewiß würden. Gott ſelbſt habe, als er uns erſchaffen, das Wiſſen um ſolche Geltungen in die Seele gelegt; daher

die Klarheit und Wahrheit, mit der die logischen Gesetze in unser Bewußtsein träten.

Um zusammenzufassen: Gott wird hier als ein oberstes Bewußtsein gedacht, das seit Ewigkeit existiert hat, ehe es anderes Leben und Bewußtsein gab. Dieses Bewußtsein erkennt und will; es erkennt, indem es sich und in sich unendlichen Sinngehalt in zeitloser Geltung erfaßt. Diese von Gott gedachte logische Gegenständlichkeit wird Impuls für sein Wollen. Das Wollen Gottes ist unendliche Kraft, die alles Einzelne und Besondere ins Dasein ruft. Weil Gottes Wollen und Denken unverbrüchlich übereinstimmen, zeigt sich all dies Einzelne und Besondere logischer Geltung unterworfen; über seine sinnlichen Erscheinungen sind gleichsam unsinnliche Begriffe und Gesetze ausgespannt. Gott läßt diese auch uns erkennbar werden. Er schafft in immer neuen Schaffensakten unsere menschlichen Seelen. Die Vorstellungen, in denen wir Geltung denken, man nennt sie die „obersten" Begriffe, schafft er dabei in uns hinein. Sie heißen insofern auch „angeborene Ideen".

Die Schwäche solcher Auffassung liegt auf der Hand. Die Lösung gerade der Hauptfrage, die uns beschäftigt, ist über das Knie gebrochen. Die logischen Geltungen sollen Gottes eigenes Wesen bedeuten? Indem er sich erschaut, erschaut er jene? Aber Gott ist ja; als ein persönliches Geistwesen höchsten Wollens und Denkens existiert er; seine Existenz ist unendliches Dauern in unendlicher Zeit. Unter dem Blicke welcher Selbstauffassung könnte dies Zeit erfüllende Existieren umschlagen in zeitloses Gelten, die existierende Einzelhaftigkeit in allgemeines Gesetz? Eine Selbstauffassung, die sich in solchen Unmöglichkeiten bewegte, schlüge dem Wesen der Wahrheit, die in ihr begründet sein soll, ins Gesicht.

b) Der philonische Typ und seine Fortbildung.

Ein anderer und feinerer Typ, göttliches Denken und Gelten in Beziehung zu bringen, ist der philonische. Nach biblischer Lehre läßt Gott durch sein allmächtiges Schöpferwort alle Dinge aus dem Nichts hervorgehen. Für den Juden Philo von Alexandria, der um die Zeit Jesu lebte, nahm dies Wort eigene, göttliche Lebendigkeit an. Er sah es als ein Geistwesen, den Logos. Wie der Logos ewig aus Gott erzeugt sei, so erzeuge der Logos ewig in sich. Er falte sich, ohne daß sie aus ihm herausfielen, in einzelne Kräfte oder Ideen auseinander. Philo betrachtete die Ideen als ebensoviele Unterengel,

in die sich der eine Logos kraft immer neuer überzeitlicher Zeugungen gliedere und untergliedere.

In der Folgezeit verschwanden die Personifikationen aus dem Logosbegriff. Das Denken des Logos, diese Überzeugung drang mit der Kraft einer Offenbarung durch, sind die unsinnlichen Geltungen. In seinem Denken leben die Ideen, statt daß er sie vorstellt; so hat es keine Ähnlichkeit mehr mit unserm Denken. Letzteres ist auf etwas anderes, von dem es sich unterscheidet, gerichtet. Hier der Akt unseres Denkens, dort das Objekt, das uns gegenwärtig wird! Subjekt, Objekt, eine stete Zweiheit: so sieht unser Denken aus. Sogar in der Selbstwahrnehmung, darin ich mich selbst etwa als Wollenden erfasse, weicht die Zweiheit nicht. Auch in mir bleibt das Wollen von dem Bemerken unterschieden, darin es bemerkt wird. Ganz anders das Denken des Logos, wie man es immer kühner bestimmte. Der Logos ist, was er denkt. Er denkt Geltung, so ist er selbst das logische Gelten. Vor diesem Denken stehen nicht Ideen, als hätten sie Sinn und Gehalt über ihm. Er ist die Wahrheit, und daß er denkt, bedeutet: die unterschiedslose Einheit seiner selbst, der Wahrheit, belebt sich, indem sie sich inbleibend in ein Gewebe immergültiger Beziehungen auseinanderscheidet.

Es lag nahe, den Logos als alleinige Gottheit anzusehen bezw. die Urgottheit mit ihm zusammenfallen zu lassen, und zwar ohne Umschweife, nicht wie es im Eingange des Johannes-Evangeliums heißt: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Die Schöpfertätigkeit der ersten Gottheit geht dann auf den Logos über. Die Frage, wie es zu ihm selber kommt, der nun gleichsam frei in der Luft zu hängen scheint, bleibt offen. Jene Schöpfertätigkeit, die auf den Logos übergeht, was für eine könnte es sein? Nicht mehr eine, in der die Allmacht eines Willens ausbricht, der Einzelwesen aus dem Nichts ins Dasein ruft. Der Logos ist Denken, das Geltung ist, und Geltung, das Denken ist; er ist ewige Wahrheit. Aus solcher gibt es nur logisches Hervorgehen, das zeitloses Mitgelten infolge gegebener Grundgeltung bedeutet. In einer Wahrheit liegen neue und immer neue Folgewahrheiten ewig und immer gültig eingeschlossen. Wir Heutigen wissen, daß das ein zeitloses Wechselspiel von Begriffen bleibt, welches unmöglich in Existenz umschlagen kann. Mit noch so vielen Folgerungen und Ableitungen aus Wahrheiten ist niemals zeitliches Geschehen, sind niemals raumzeitliche Einzelwesen gegeben.

Dennoch ist es ein berückender Gedanke, daß der Logos mittels der inneren Notwendigkeiten seines Geltens Weltschöpfer sein könnte. Der Gedanke hat bei philosophierenden Menschen immer wieder Macht gewonnen. Bei Augustin beginnt dies Thema, gewissermaßen noch im Schutz und Schirm der Dreieinigkeitslehre. Durch das Gelten von Wahrheit sei von selbst mitgesetzt, daß Einzelwesen zur Existenz komme. Weil in zeitloser Wahrheit gelte, daß etwas werde, darum werde es in und mit dem Zeitverlaufe. Das ist Augustins Prädestinationslehre! Sie enthält in dieser Fassung nichts von göttlichem Vorherwissen, das sich mit seelischen Mitteln abspielte. Das Wissen des Logos teilt mit dem unsrigen nur den Namen. Es ist einerlei mit dem Gelten der im Logos enthaltenen Begriffe. Es ist selbst jeder Begriff: „der unveränderliche Wesensbegriff selbst, durch den alles Veränderliche existiert, das eben ist Gottes Vorherwissen von diesem," sagt einmal Augustin klar und bündig.

Geltende Begrifflichkeit tritt in Existenz heraus? Dieser Gedanke drängte weiter. Wie, wenn nicht nur das veränderliche Weltgeschehen in dem unveränderlichen Wesen der Wahrheit gründete, sondern auch diese wesende Wahrheit ihre eigene göttliche Existenz aus sich gewönne? Sich aus ihrem zeitlosen Sosein zu immerdauerndem, alle Zeit erfüllendem Dasein entfaltete? Mit Anselms Gottesbeweis, wonach der Gottesbegriff notwendig die Existenz Gottes einschließe, war die Bahn eröffnet. Jetzt konnte die Krücke der Dreieinigkeitslehre fortfallen. Diese hatte den Logos-Weltschöpfer in der Sohnschaft zu einer ersten Gottheit belassen, die in ebenbürtiger, im Grunde vollerer, Göttlichkeit sich in ihm umfange. Jetzt wird der Logos zum Urheber seiner selbst, zum Gottesschöpfer. Nach wie vor gehen auch alle zeitlichen Dinge aus seiner ewigen Wahrheit hervor. Aber dieses Hervorgehen schließe sich an jene Urwahrheit, mit der durch seinen eigenen Begriff er in sich selbst urstände, „causa sui" sei, nur an. In der göttlichen Existenz, die er sich von Ewigkeit her gewinne, seiner „Gottnatur", sei die Existenz aller anderen Einzelwesen, der ganze Ablauf des Naturgeschehens, wie es von Augenblick zu Augenblick hinfließe, eingeschlossen. Unser menschliches Denken staune in diese zeitlichen Entfaltungen, in die Schar der Einzelwesen, zunächst in der Meinung, als stünde jedes in selbstherrlicher Existenz da. Es messe jedem Kraft bei, die anderen zu fördern und zu schädigen, bis ihm die Erkenntnis aufgehe, daß alles Zeitliche nur existiere, weil zeitlose Wahrheit gelte. In dem Bewußtsein, daß wir von solcher schaffenden

Macht der Wahrheit und Geltung gewönnen, berühre uns Wahrheit und Geltung mit ihrem Selbstbewußtsein. Man erkennt die Linien des Systems, bei dem wir, von Philo über Augustin und Anselm mit Windesflügeln weiterschreitend, angelangt sind: es ist die Lehre Spinozas.

Wort Gottes, das das Nichts zur Existenz ruft, selbst vergöttlicht — das war Philos Gedanke. Geltende Wahrheit, in sich wesend, die durch ihr geltendes Wesen alles einzelne aus dem Nichts hervornötigt: das wurde daraus bei Augustin. Wahrheit, die selbst in Existenz umschlägt und in dieser Existenz inbleibend alles andere Existierende hervorquellen, daneben ihre von Existenz geschwängerte Geltung im menschlichen Bewußtsein aufleuchten läßt: so bei Spinoza.

c) Der Kantische Typ.

Wir wollen daran streichen! Die überkühne Behauptung, daß Existenz aus Geltung wird, muß fallen. Aber daß das menschliche Bewußtsein erfüllt sei mit selbstwesentlichen Geltungsgedanken, die sich auf Existenz beziehen — das läßt sich als ein Minimum herausschälen aus dieser Art von Versuchen, die Welt der Einzelwesen und des zeitlichen Geschehens mit göttlich bestehender Wahrheit in Zusammenhang zu bringen. Das führt Neues in die Logik ein.

Nach der hergebrachten Logik stehen die Wahrheitsgesetze unableitbar, wie sie sind aus dem Bewußtsein, gleichsam in weiter Ferne vor dem Bewußtsein. Unser Bewußtsein ergreift in diesen Gesetzen oberste Geltungen, die unbezogen auf alle Existenz ein leeres Sosein ausdrücken. Analytische, rein formale Beziehungen zwischen Begriffen, inhaltlose Selbstverständlichkeiten, seien ihr Sinn. So zwingend uns diese Verhältnisse des Wahrseins und Falschseins einleuchteten, sie schwiegen von aller raumzeitlichen Wirklichkeit. Demgegenüber, sagten wir, wird nun etwas Neues in die Logik eingeführt; es entsteht eine transzendentale Logik.

Unableitbar aus dem Bewußtsein bleibt auch hier jeder selbstwesentliche Geltungsgedanke, in welchem sich uns die Wahrheit philonisch-augustinisch-spinozistischen Stils mitteilt. Aber die Wahrheit hat in solchen Geltungsgedanken erstens Bewußtseinsnähe gewonnen — jeder gleicht dem Strahle einer Sonne, die bei uns aufgeht — zweitens sind diese Geltungsgedanken voll gegenstandsbildenden Gehalts. Mit solchen Geltungsgedanken nämlich können wir Anschauliches,

das in der Wahrnehmung gegeben ist, ableuchten. Wir greifen nicht in die leere Luft bloßer begrifflicher Beziehungen.

Wie ist das gemeint? In unserer Wahrnehmung ist stets viel Anschauliches in einem gegeben. Man kann nicht ohne weiteres wissen, ob solches Zusammengegebensein Einheit bedeutet. Da kommen uns jene selbstwesentlichen Geltungsgedanken zu Hilfe. Sie sind ebensoviele, miteinander zusammenstimmende Einheitsmaßstäbe oder Kategorien. Sie befähigen uns, das bloß Zusammengeratene in der Anschauung und das Zusammengehörige zu unterscheiden. Z. B. Blitz und das Rollen eines gerade einfahrenden Eisenbahnzuges: zusammengeratene Wahrnehmung. Blitz und das Rollen des Donners: zusammengehörige Wahrnehmung. Woran erkennen wir die Zusammengehörigkeit? Man braucht nur zu prüfen, ob die Art, wie Anschauliches zusammengegeben ist, in einen oder den anderen jener Maßstäbe hineinpaßt. Wo das der Fall ist, ergreifen wir notwendige Zusammenhänge des Anschaulichen, statt zufälligen Zusammenseins. Das Anschauliche ordnet sich in Gesetzen. In unserem Falle, hier Blitz und Wagenrollen, dort Blitz und Donnerrollen, entscheidet die regelmäßige, nicht umkehrbare Art der Aufeinanderfolge. Sie bedeutet die Gegenständlichkeit des Zusammenhanges, die gedacht wird, wenn wir vom „Kausalzusammenhang" sprechen. In anderen Fällen, an der Hand anderer Kategorien buchstabieren wir die Sinneinheit des Ding-Eigenschaftszusammenhanges heraus, in noch anderen die Sinneinheit der Wechselwirkung von Vorgängen eines Organismus. Immer umreißen jene selbstwesentlichen Geltungsgedanken mögliche Erfahrung. Erfahrung ist das Ausmessen geltender Gegenständlichkeit unter Kategorienlicht, im Unterschiede von dem unbestimmten Gegenstands-Scheine des blinden Wahrnehmens. Erfahrung ist Sinnzusammenhang der Wahrnehmungen. Kants Kategorien, jene selbstwesentlichen Geltungsgedanken, sind die Buchstaben, ihn zu lesen. Es sind logische Geltungsmaßstäbe, die Zeit in sich hineinlassen, um sie in Ewigkeit zu verwandeln.*)

In Kants Kategorien leuchtet immer noch der Logos Philos. Er leuchtet, in die Geltungsstrahlen einzelner Kategorien sich zerlegend, nicht mehr bei Gott, sondern bei uns; und noch immer steht er in weltschöpferischer Funktion; nur daß der Sinn solcher Weltschöpfung an-

*) Vgl. Schwarz, „Das Ungegebene", § 6a, und „Kants Überwindung des franz. Rationalismus und des engl. Empirismus" in den „Neuen Jahrbüchern für Wissenschaft und Jugendbildung", 1925.

ders geworden ist. Der Logos erschafft nicht mehr existierende Dinge, sondern das von seinen Geltungsmaßstäben und Kategorien erfüllte Denken schafft die Gegenständlichkeit der wissenschaftlichen Erfahrung.

Wir sagten, in Kants Lehre sei der Logos Philos zu uns gekommen. In gewisser Weise ist das zu verbessern.

Der Logos bei uns? Auch „unser" Ich ist erst gegenständliche Einheit unter Kategorienlicht geworden. In der unmittelbaren Gegebenheit des innern Sinnes lebt sich nur zerstreute Bewußtheit. Diese muß erst unter Einheitsvorstellungen aufgefaßt werden. Dann gestaltet sich unser „empirisches Ich", dessen wir fühlend, wollend, vorstellend gewiß werden. Das Einheitsdenken, durch welches die zerstreute Bewußtheit zum empirischen Ich zusammengefaßt wird, bezeichnet Kant als die „ursprüngliche Einheit des Selbstbewußtseins". Diese ist der Logos, der in mir handelt, der es mir ermöglicht, mich ebenso als einheitliches, stets es selber bleibendes Ich vorzustellen, wie der Geltungsschlüssel der Kategorien es ermöglicht, aus den Wahrnehmungen der äußeren Sinne wissenschaftliche Gegenständlichkeit, d. i. Gesetzlichkeit, aufzuschließen.

Kant würde nie zugegeben haben, daß das, was er „ursprüngliche Einheit des Selbstbewußtseins" nennt, welche Einheit zugleich der Einheitsquell, das Einheitsband der Kategorien sei, mit dem Logos Philos etwas zu tun habe. Höchstens spricht er vom „absoluten Verstand", der „absolute Einheit" sei und alle Kategorien begründe. Dennoch ist die Linie der geschichtlichen Entwicklung hier unverkennbar. In Kants Kategorienlehre mündet, bezw. in sie verwandelt sich die Logoslehre Philos. Dieser Logos kantischer Prägung hängt weder von einer Urgottheit ab, die sich in ihm als ihrem „Sohne" ihr Ebenbild erzeugte; noch verschafft er sich kraft logischen Geltens ein Existieren bei sich selbst; sondern er ist in unserer Seele etwas über der Seele und macht sie schöpferisch, in den gesetzlichen Gehalten der Wissenschaft Existenz und Geltung zu vermählen. Kurz, Kant sieht die logische Geltung nicht gottesnahe, sondern seelennahe. Nichts von angeborenen Ideen, die Gott werdenden Seelen in Wiederholung derselben Vorstellungen anerschafft, nach denen er der Dingwelt Wege, Lauf und Bahn gibt. Die Kategorien sind für Kant ebenso autonome Geltungsmaßstäbe des Verstandes, wie ihm der kategorische Imperativ der Sittlichkeit die Autonomie der praktischen Vernunft bedeutet.

In der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ ließ Kant schon das körperliche Geschehen der Welt ohne Gottesstoß aus Gravitations- und Zentrifugalkräften entspringen. Erst recht zieme die Unabhängigkeit von einem obersten göttlichen Bewußtsein der Würde geistigen Lebens. In der anaxagoreischen Deutung war das oberste Bewußtsein alles gewesen. Man hatte dort Geltung in Gott verschwinden lassen. Im Fortgange des philonischen Typus war Gott in Geltung verschwunden. Wenn das Gelten der Wahrheit göttliches Denken ist, so muß die Vorstellung, als ob Gott nochmals als oberstes Bewußtsein daneben da wäre, zu totem Inventar werden. Aber wenn nicht aus Gott, woher dann die Kategorien mit ihrer seelenüberlegenen Geltung, die doch wieder in den Seelen aufleuchtet? Sie scheinen Ort und Halt zu verlieren, wenn sie nicht aus mehr als Seele vor die Seele träten. Ist doch ihre Gegenwart im menschlichen Bewußtsein weder durch sie selbst, noch durch die Seele begründet!

d) Der Eckehartische Typ.

Es bedarf eines abermals anderen, und zwar ganz anderen Typus, das Verhältnis von Gott, Seele und Geltung anzusehen, als der bisherigen, damit sich die Lücke, die hier noch klafft, schließen könne. Muß es denn heißen: die Kategorien leuchten in uns auf, aus mehr als Seele? Vielleicht daß wir besser sagen möchten: sie kommen aus weniger als Seele? Wenn ihr Gelten schon selbst ein göttliches Denken bedeutet, so mag der Grund, darin sie gründen, ein göttliches Undenken sein, das in ihnen zu seiner Höhe erst aufstrebt? Wir müssen uns freilich, um für solche Vorstellungen Raum zu gewinnen, von allem üblichen Theismus und Pantheismus verabschieden. Der Theismus und Pantheismus verwenden den Begriff Gott, um damit eine kosmologische Höchst- oder All-Existenz auszudrücken. Wie aber, wenn es diese nicht gäbe, und wenn sie mit kosmologischen Mitteln auch niemals erreichbar wäre? Dann erübrigten sich alle Versuche, sich über Geltung und Wert mit diesen schon kosmologisch hinfälligen Gottesbegriffen auseinanderzusetzen. Wir müßten neue Wege in der Geltungsfrage, die auch neue Gotteswege wären, einschlagen. So sind wir an einen Wendepunkt angelangt: das Blickfeld der Philosophie des Ungegebenen öffnet sich. Aber nicht erst sie geht solche Wege. Sie sind schon längst in der deutschen Mystik eingeschlagen worden. Hören wir Meister Eckehart!

In dem abgründigen Nichts, das er an den Anfang stellt, läßt er das Wechselspiel der Dreieinigkeit aufleuchten. Dies Wechselspiel bedeutet, daß Schöpfermacht, Sohneswahrheit, Geistesliebe in unlöslicher Verschlingung hervortreten. Zunächst sieht es so aus, als ob dieser Prozeß ohne Beteiligung der menschlichen Seele für sich quelle. Aber nun macht sich die menschliche Seele abgeschieden. Sie läßt alle Bilder aus sich heraus, gibt allen endlichen Beziehungen des Einzel- und Eigenwillens und -denkens den Abschied. So wird sie selber dem ungründigen Nichts gleich. Im gleichen Augenblicke erschafft sich die göttliche Dreiwesenheit in ihr. Von unendlichem Leben der Liebe und der Wahrheit wird sie erfüllt.

Nicht daß sich ein göttlicher Prozeß, der schon vorher bestanden hätte, in sie ergösse. Die Gottheit bleibt, was sie ist; aber indem die Seele ledig zur Gottheit kommt, wird Gott. „Nicht die Seele ist selig, in Gott, sondern Gott ist selig in der Seele" sagt Eckehart. An einer anderen Stelle: „Die Wahrheit ist inwendig in dem Grunde und nicht auswendig. Wer nun will finden Licht und Erkenntnis aller Wahrheit, der warte und nehme wahr diese Geburt in sich und in dem Grunde." Vorher hatte man den Logosbegriff transzendent genommen; der deutsche Mystiker nimmt den Logosbegriff in transzendentalen Gebrauch. Nach ihm kann sich Gott nicht ohne eine Seele erkennen, noch gebären. Vielmehr es gibt unzählige Menschenseelen, jede mit ihrer persönlichen Eigenart, deren unwiederholbaren Wert der Meister ausdrücklich anerkennt. In jeder kann Gott als Logos, als geltende Wahrheit, geboren werden, und doch ist alles ein Leben Gottes. Daher die Universalität geistiger Erkenntnis, die über den Unterschied der Erkennenden hinwegreicht. „Im Sichverstehen des Vaters", heißt es demgemäß, „ist nur ein Vernunftwesen vorhanden!" Und noch kühner: „alles, was verstanden wird, ist Gott".

Mit anderen Worten: Wahrheit als reine Idealität ist nur in abstracto vorhanden. Es gibt nur die im Verstehen lebendige Wahrheit, so zwar, daß alles Verstehen ein Wahrheitsleben in allen Erkennenden ist. Dies Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes in der Seele, die ihren Eigenwillen und ihr dingliches Denken abgetan hat. In solcher Seele quillt die wesenlose Einheit selbstschöpferisch auf, als geltende Wahrheit in unserem Vorstellen, als heilige Liebe in unserem Wollen.

Diese Art, das Verhältnis von Gott, Seele und Geltung anzuschauen, ist in der Tat völlig verschieden von den früher geschilderten

Typen. Nichts mehr von der theistischen Aufmachung, als schaffe Gott die Seelen und flöße ihnen dabei die Erkenntnis der obersten Begriffe ein, nach denen er das Naturgeschehen ablaufen lasse! Nichts auch von dem pantheistischen Ansatze Spinozas, als bringe der begriffliche Gehalt der göttlichen Wahrheit sie selbst zum Existieren und damit samt allen übrigen Modis auch menschliche Seelen, in deren vernünftigen Einsichten Gott sich selbst denke! Nach Eckehart ist Wahrheitsgeltung ein göttliches Vorstellen, das sich selbst erst erschaffen muß und nur in menschlichen Seelen erschaffen kann. Hinter den menschlichen Seelen steht nicht Gott, weder auswendig noch inwendig, sondern ein Gottesnichts, das seiner Selbsterschaffung zu Gott wartet, steht die leere, alles einigende Gottheit, die jegliches Ding zu seinen Bestimmtheiten zusammenschließt, aber eigener Bestimmtheit bar ist, die als stille Wüste west. Gibt die Seele dem Geklingel der Sinnendinge und der der eigenen Ichlust Urlaub, so ist die Bedingung erfüllt, daß in ihr ein Quellen der weltlosen Tiefe anhebt, daß in ihr die unseiende Einheit zu Einheitswesentlichkeit aufersteht, die als Einheitsgeltung der Wahrheit Gott in unserem Denken und als Einheitsatem der Liebe Gott in unserem Wollen ist.

Wahrheit und Geltung in der Philosophie des Ungegebenen.

Die Erkenntnistheorie der Philosophie des Ungegebenen verbindet Eckeharts Gedanken von der Gottesgeburt in der Seele mit Kants Lehre von der Kategorie. Auch nach ihr gibt es in der raumzeitlichen Welt der Existenzen nur Mengenwirklichkeit, nicht Einheitswirklichkeit. Das Existierende ist in Einzelwesen zersplittert, die einheitslos nebeneinander stehen. Dennoch west Einheit; ohne Annahme eines Einheitsgrundes fiele die Welt in Stücken auseinander und hinge in der Luft. Von der wesenden Einheit kommt sowohl, daß vieles da ist, was der Einigung harrt, wie auch daß Einigung des Vielen verwirklicht werden kann. In ihr steckt die Richtung ein All und das heißt mehr, als alles Einzelne, nämlich alles in einem und in einem alles zu werden, aus der toten und unbestimmten, dem Nichts gleichen Art in bestimmte und lebensvolle göttliche Art überzugehen.

Wie nun kommt alles Viele auf Einheit? Nicht dadurch, daß sich äußerlich Existenz mit Existenz zusammenschließt, sondern daß sich innerlich Einheitslebendigkeit erschafft. Die Existenzform könnte immer nur Einigungsstoff hervorbringen und herbeibringen, könnte

niemals Einheit im Wesen hergeben. Wahrheit und lebendige Einheit ist nicht als All von Existenzen möglich; sie kann nur als Geistigkeitsall hervorgehen. Solches Geistigkeitsall heißt „Gott". Gottlebendigkeit muß sich in die biologische Lebendigkeit, die von der stummen Gottheit, sofern diese alles durchwest, getragen wird, hineinschaffen. Sie erschafft sich beim Menschen in dessen Denk- und Willenserlebnissen. Das stumme Wesen der Gottheit kommt alsdann zur Wesenhaftigkeit. Ihre Angelegtheit auf Allheit gewinnt Erfüllung, nicht in der Gestalt eines existierenden Universums, sondern als geistlebendige Universalität.

Wir kennen geistige Universalität in verschiedener Form; in ästhetischer als „alles in einem Erscheinen", in logischer als „alles in einem Gelten", in religiöser als „alles in sich einschließende Liebe". In der ästhetischen Form wird lediglich Einheit des Seins vorgebildet, ohne andere Überhöhung des Einzelseins, als sie eben in der Einheitserscheinung desselben gegeben ist. Gottheitliche Ganzheit, so drückten wir es aus, verjünge und vereinige in sich den Reichtum der Bestimmtheiten.

Solche gottheitliche Ganzheit kommt in Erfüllung der Ergänzungsspannung hervor. Aber im Rahmen der letzteren kann die Vergleichbarkeit der Bestimmtheiten nicht überwunden werden. So strebt denn zwar das Gottesnichts, dem Seienden, das aus ihm hervorgegangen und dabei in tausend Einzelhaftigkeit zersplittert ist, die Einheit wiederzugeben, bezw. als Einheit von Alleben darin aufzuglänzen. Aber die Fülle eigenen Lebens kann es nur in einer Form der Absolutheit erreichen, das heißt in einer Wesensqualität, in der unermeßlich mehr Wesenhaftigkeit erzielt ist, als etwa in dem wesenden Vermögen unseres eigenen Wesenskernes, der die ihm zugeordnete Vielheit von Bestimmtheiten eben nur einheitlich durchwest. Jene wesenssatte Qualität (wir nennen sie „göttlich") würde nicht nur Einheit, sondern zugleich absolute Höhe ausdrücken. Nach solcher strebt die wesende Einheit in der Spannung des „Nicht". Sie strebt aus dem Nichts ihrer Existenzlosigkeit nach echter Totalität, wo sie so alles in einem wäre, daß sie unvergleichbar alles Einzelne überhöhte.

Das Denken der Einheit, soweit man davon sprechen dürfte, müßte demgemäß völlig anders als das unsrige beschaffen sein. Unser Bewußtsein vermag nur gegenständlich unter Gegenständlichkeiten vorzustellen; ihm gelingt es von sich aus nicht, wenn es Einheit vorzustellen versucht, sich über die Vorstellung von Gesamtheiten zu er-

heben, die immer nur relative Einheiten bedeuten, selbst wenn man versucht, alle Dinge der Welt eben in der Vorstellung der Welt zusammenzufassen. Das ist und bleibt Mengeneinheit und Mengenunendlichkeit.

Das Denken der wesenden Einheit könnte nur etwas sein, was als absolute Einheit und Totalität die gegenständliche Art unseres Vorstellens übergipfelte. Absolute Einheit und Totalität im Gebiete des Vorstellens ist geltende Wahrheit. Das Gelten der Wahrheit, dieser Schluß stürzt uns nun förmlich entgegen, ist die Geburt, darin die wesenlose Einheit zur Wesenhaftigkeit ihres Denkens durchbricht, und wenn bei uns das Gewißheitslicht von Wahrheit und Geltung aufleuchtet, so hat sich ihr Denken eben in unserm Denken belebt.

Vielmehr, das logische Gelten, das uns in den obersten Wahrheitsgesetzen aufleuchtet, ist das Licht, das sich in unser Denken wirft, damit sich in diesem geistige Wesenhaftigkeit erst erschaffen kann. Überall, wo göttliches Leben in uns aufbrechen will, wirft es idealen Glanz voraus, der uns zu der Einstellung, in der es sich bei uns gestalten kann, auffordert. Das ist im besonderen auch die Funktion der logischen Gesetze, in denen Wahrheit ihr Gelten auftut. Aus dem immer wiederkehrenden Gedanken der Wahrheit und ihrer Wesensgesetze, den wir nicht los werden, soll uns der Anreiz kommen, unsere Wahrnehmungen zu verwesentlichen. Wir sollen nicht dabei stehen bleiben, das logische Gelten für eine irreale Form zu nehmen und uns dabei zu beruhigen. Solange wir es nicht als idealen Einheitssinn begreifen, dessen Bestimmtheit und Gelten uns treibt, Bestimmtheit und Geltung auch aus dem unbestimmten Erscheinen der Wahrnehmung, ihrem Fluß und Trug, ihrer bunten Vielheit und Zersplitterung, herauszumeißeln, das heißt solange uns bei der Vorstellung der Wahrheit nicht der Eros der Wissenschaft packt, bleibt die wesende Einheit in unserem Denken unbelebt.

Sobald wir aber beginnen, alle Einzelexistenz, die sich uns in Empfindung und Wahrnehmung darbietet, unter die Methodik des Geltungs- und Einheitsgedankens zu bringen, gestaltet sich die formale Idealität zur schöpferischen Kategorie. Vor unserem geistigen Blick, in dem die kategorialen Maßstäbe stehen, erstehen Tatsachen. Tatsachen: das sind die Gottdinge, die der lebendige Dinggott, die wissenschaftliche Methodik, schafft, und die von den vereinzelten Dingen der bloßen Wahrnehmung gänzlich zu unterscheiden sind. Auch in der Wahrnehmung zwar wird das einzelne Mannig-

fache der Anſchauung vereint, aber es wird ungültig, im Zufallsſpiele des Augenblickes, vereint. Wir bekommen dabei nur blinde Gegenſtandsbilder. Anders jetzt! Da denken wir unter kategorialen, geltungskräftigen Gegenſtandsformen und erbuchſtabieren „reine“ Sachlichkeit. Man entdeckt eine „wiſſenſchaftliche“ Welt, die von notwendiger und allgemeiner Geltung getragen iſt. Notwendige Geltung bedeutet die Befreiung vom ſubjektiven Eindruck und das Ergreifen reiner Gegenſtändlichkeit. Allgemeine Geltung bedeutet jene Einheitsgeltung der Wahrheit, wonach alle geltende Gegenſtändlichkeit in ein gegenſtändiges Gelten eingeordnet iſt, Wiſſenſchaft ein Reich mit vielen Provinzen iſt, in einem Stücke wiſſenſchaftlicher Welt ſich andere und immer andere Stücke derſelben Geltungswelt weiſen. Die Eigenheit der Gegenſtände iſt damit nicht aufgehoben, aber ſie iſt in die Univerſalität hineingehoben. Die Fiktion des Univerſums hat ſich gewandelt in das Gotteslicht der Univerſalität. Unſere Empfindungsinhalte ſind umgelebt worden aus einer in Zeit und Raum zerſtückelten Außenwelt mit unbeſtimmten Scheindingen in eine ewige Geltungswelt. Göttliches Denken hat ſich darin geboren. Wir nennen es „Sinnzuſammenhang“. Sein Geltungsſchlüſſel, der unſerm Denken die Einſtellung gibt, daß ihm im Blick auf die Erſcheinungen Sinn aufgehen kann, ſind die Kategorien.

Vom Unterſchiede wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Erlebens.

Wir haben bisher zwei Weiſen kennen gelernt, wie das Gottesnichts ſeine Gottheit in die Seele gebiert. Im Fluten unſerer Vorſtellungen, Gefühle, Triebe betätigt ſich ein leeres Seeleſein, das ſich rein biologiſch regt und bewegt. Wir Menſchen, wie wir uns vorfinden, erleben in unſerm pſychiſchen Geſchehen, das von geiſtigem Gehalt noch unbelebt iſt, zunächſt nur uns. Aber inmitten unſeres naturhaften Daſeins wächſt aus naturloſer Tiefe ein höheres Leben hervor, das übereinzelhaft geprägt iſt. Übereinzelhaft in pantheiſtiſcher Form geſtaltet ſich gottheitliche Ganzheit in unſerm äſthetiſchen Erleben. Übereinzelhaft in theiſtiſcher Form geſtalten ſich Sinnzuſammenhänge in unſerm wiſſenſchaftlichen Erleben. Im äſthetiſchen Erleben berührt uns eine Welle kosmiſchen Allebens. Die geltende Art der Wahrheit iſt eine völlig andere und höhere, als ſie je in kosmiſchen Zuſammenhängen erreicht werden kann. Ein Geiſtigkeitsall geſtaltet ſich durch die Methode der Wiſſenſchaft. Da iſt nicht pantheiſtiſches

Gepräge (Gottheitsgestalt), sondern theistisches Gepräge (Gottesgestalt). Alles Objekt ist in eine Universalität gehoben, gegen die jeder gegebene Ganzheitsausdruck nur Gleichnis ist. Statt daß sich Entfaltetes, wie beim künstlerischen Erlebnis, kraft seelischer Ergriffenheit in seiner Erscheinung verjüngt, verurständet, wird beim wissenschaftlichen Erlebnis in logischen Neusetzungen alles Entfaltete überboten.

Das ist demnach der Unterschied zwischen künstlerischem und wissenschaftlichem Gegenstandsbewußtsein: ein Gefäß werdenden Allebens, gottheitlicher Ganzheit, — infiniter Seinsmacht, — das erste. Es ist Sphärenmusik darin. — Ein Spiegel von Göttlichkeit, transfiniter Unendlichkeit, das zweite. Die Wahrheit ist überirdisches Licht. Im Künstler verjüngen sich und treten miteinander im Reigen an die Urmöglichkeiten von Gegebenen. Die Wissenschaft ergreift ideelles Übersein. Bei ihr ist in Gottessetzungen alles Gegebene über sich hinaus erhöht, es ist in logische Ewigkeit getaucht. Die Sonne des Ungegebenen ist damit im Spiegel des Denkens aufgegangen. Aber eben nur im Spiegel des Denkens. Könnte sich nicht vielleicht in uns eine entsprechende Lebenshöhe schaffen?

Es wäre ein höherer Hervorgang der Gottheit zu Gott, wenn es nicht bei ihrer Entsiegelung im künstlerischen und wissenschaftlichen Gegenstandsbewußtsein bliebe, nicht bei dem Alles-in-einem-Erscheinen oder dem Alles-in-einem-Gelten, sondern wenn sich eine handelnde Ganzheit in unserm Willen durchsetzte. Mit unserm Erkennen sind wir auf die Welt eingestellt, unser Wille geht aus unserm Lebenszentrum hervor und bewegt die Welt.

V. Gott in der Freiheit des Willens.

Von Einstellung.

Wir hatten bereits hervorgehoben, daß das Gottesnichts seine Lebenswerdung in verschiedenen Gestalten finde. Je nach der Art, wie wir unser Leben einstellen, entsiegelt es sich in dieser oder jener Gestalt seines Lebens. Einstellungen der Seele sind der Tiegel, darin der sich entsiegelnde Ungrund seine Gestalt prägt. So muß es eine andere Einstellung sein, über der die Unendlichkeit in ihrer pantheistischen, und eine andere, über der sie in ihrer theistischen Lebensform bei uns aufbricht. Wir suchen die Einstellung, bei der sie sich

in theistischer Form, und zwar nicht nur in theistischer Gedankenform, sondern in theistischer Lebensform bei uns gebiert.

Es gibt zwei grundverschiedene Hauptarten von Einstellung. Entweder bleibt man in dem, was man tut, bei seiner gegebenen richtungslosen Ganzheit stehen, oder man handelt, indem man in Selbstunterscheidung zu einer neuen richtungsbestimmten Ganzheit wird. Jeder Mensch hat es mit seiner natürlichen Eigenart zu tun, wie sie einerseits in seinem Wahrnehmungs- und Vorstellungsleben, andererseits in seinen Neigungen und Bestrebungen heraustritt. Beides kann schweifend sein oder in straffer Selbstzügelung Richtung zeigen. Die gedankliche Sammlung auf einen Gegenstand steht der bald hierhin, bald dorthin abirrenden Aufmerksamkeit gegenüber, und die grundsätzliche Zügelung des Begehrungslebens steht ebenso dem aus sich selbst bewegten Wechselspiele der Neigungen und Abneigungen gegenüber, von denen sich in diesem Augenblicke die eine, in jenem die andere vordrängt.

Sowohl zur Einheitsführung unserer Wahrnehmungen und Vorstellungen, wie zur Einheitsführung unseres Neigungslebens gehört die Kraft des Willens. Es ist aber ein ander Ding, ob die Kraft des Willens angespannt wird, um das Spiel der Vorstellungen von ablenkenden Gegenständen fortzurufen und es an einem bestimmten festzuhalten, oder ob sie gespannt wird, um bei einem selbst zwischen den um die eigene Person kreisenden Neigungen und denen, die Gunst und Gewogenheit für anderes einschließen, zu entscheiden. Die letztere Entscheidung berührt den Kern unseres Wesens, sie teilt uns bei uns selbst auseinander, die andere entfernt nur einen Teil der Außenwelt aus unserem Gesichtsfelde.

Das sind die beiden Hauptarten menschlicher Einstellung, auf die es ankommt. Die zuerst genannte Art der Einstellung, bei der es sich darum handelt, mit seinen Gedanken ganz bei einer Sache zu sein, läßt uns in unserer natürlichen Ganzheit, wenn man unser schlechthiniges Dasein so nennen mag, uneingeschränkt beharren. So beharrend sind wir lediglich Ganzheitserscheinung, sofern wir der identische Träger unserer Lebensfunktionen sind, aber wir sind nicht Urheber unserer selbst, wir sind von einem selbstmächtigen Einheitssinne unseres Lebens noch weit entfernt. Wir werden von dem Gegenstande, der unseren Ernst in Anspruch nimmt und nicht will, daß wir zu anderen Gegenständen abschweifen, nur als Individuum, nicht als Persönlichkeit eingefordert. Als Individuum ist man in der Selbigkeit des Ich ge-

geben, Perſönlichkeit wird man, und zwar wird man ſolche, wenn man es nicht mehr aushält, nur Ich zu ſein, der bloße Träger ſeiner Neigungen und Abneigungen zu ſein, die einen heute ſo, morgen ſo treiben, ſondern wenn man ſich in ſelbſtſchaffender Kraft zur Einheit macht, indem man zwiſchen ſeinen Neigungen wählt und ſein Leben der Wahl gemäß auf Dauerſinn ſtellt.

Die Einſtellung beim wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Erlebnis hat nicht die Perſönlichkeitsform, ſondern die Individualform. Wie ſieht dieſe Einſtellung aus?

Der Künſtler iſt den Gegenſtandsgehalten, die auf ihn einwirken, als ungeteiltes Ganzes hingegeben. Aufnehmend und geſtaltend iſt er rein von dem Gegenſtande bewegt. Nicht iſt damit beim künſtleriſchen Menſchen — und ähnliches gilt vom wiſſenſchaftlichen Menſchen — eine Ichentſcheidung getroffen. Er hat ſich nicht in ſich auseinandergeſchieden im ſelbſtiſchen oder unſelbſtiſchen Sinne.

Dergleichen kann hinzutreten, z. B. wenn man, um künſtleriſch ſchaffen oder wiſſenſchaftlich arbeiten zu können, ſeine leiblichen Bedürfniſſe einſchränkt, Ermüdung, Unluſt überwindet, ſeine Freude an Spiel, Sport, Geſelligkeit unterdrückt. Unſere künſtleriſche bezw. wiſſenſchaftliche Neigung wird alsdann mit anderen Neigungen verglichen und ordnet ſich mitſamt dieſen unter das gebietende Ich, das als neue und höhere Behörde auftritt. Indem es ſich in der Mannigfaltigkeit aller ſeiner Gefallensregungen entſcheidet, bejaht es hier ſeine wiſſenſchaftliche, dort ſeine künſtleriſche Neigung und verſagt ſich Wünſche, die gegen das Erwählte ſtreiten. Solche Entſcheidung, die über die künſtleriſche und wiſſenſchaftliche Tätigkeit ergeht, ſteht eben deshalb außerhalb der Tätigkeit. Sie tritt zu ihr nur hinzu.

Dem künſtleriſchen Tun als ſolchem wohnt ein Vorziehen, in welchem wir uns innerlich ſpalten müßten, nicht bei. Der Wille iſt, bei aller Angeſpanntheit der Denkkräfte und Sinnenkräfte, bei aller ſtimmungsmäßigen Anteilnahme am Gegenſtande, auf kein Wählen aus der Wurzel geſtellt. Die Seiten des Ich bleiben ohne Kampf und ohne Bruch beieinander. Wohl wird das Selbſt ſcharf auf eins hin eingeſtellt, aber ſeinerſeits weder betont noch zurückgewieſen, ſondern es findet ſich ausgeweitet und belebt, indem allerlei Sachgehalt bereichernd in die Seele fließt. Sich einem gegenſtändlichen Gehalt hingeben heißt hier und in der Wiſſenſchaft nicht — wenigſtens nicht notwendig — auf etwas bei ſich ſelbſt verzichten, ſondern ſich einfach und opferlos ſo einſtellen, daß der fremde Sachgehalt in unſeren an-

schaulichen und begrifflichen Kräften Raum gewinnt. Je mehr wir das geschehen lassen und uns selbst ganz in entgegenkommende Tätigkeit verwandeln, um so mehr verhelfen wir in eben jenen anschaulichen und begrifflichen Leistungen der Sache zu ihrer Unendlichkeit. Das hat aber mit irgendwelcher Willensunendlichkeit bei uns nichts zu tun. Das Schönheitswunder und das Wahrheitswunder, das sich an uns vollzieht, leiht von unserem Eigenen nicht allzuviel. Es baut sich den Rahmen aus der seelischen Bewegtheit unseres künstlerischen Anschauens und begrifflichen Einsehens und trägt alle Ewigkeitstiefe in sich selbst, dort mit dem pantheistischen Gepräge kosmischer Ganzheit, hier mit dem theistischen Gepräge logischer Geltungsmacht.

Es ist klar, die Einstellung des Künstlers und des Gelehrten öffnet wohl Tiefen seines Wesens, berührt ihn aber nur als Träger seiner Bewußtheiten, nicht als Ursache seiner selbst. Solange er in seiner wissenschaftlichen oder künstlerischen Tätigkeit beharrt, beherrscht ihn der Gegenstand und lenkt ihn von den Wünschen und Bedürfnissen des Alltags ab. Er ist über die Ebene derselben hinausgehoben, damit zugleich aber auch der Entscheidung zwischen ihnen enthoben. Diese kann, wenn der Zug der künstlerischen oder wissenschaftlichen Tätigkeit erlahmt, jämmerlich genug ausfallen. Lebensentscheidungen sehen anders aus als künstlerische und wissenschaftliche Einstellungen, und entsiegeln eine andere Gestalt der Unendlichkeit. Während zum Künstler das Lebenwerden der Gottheit aus der Spannung der Entwicklung und Ergänzung kommt, und ihn mit Allmacht des Anschauens berührt, so schafft sich in der wählenden Seele, die ihre Neigungen unter die Selbstmacht des Willens stellt, das Gottesnichts aus der Spannung des Nichts hervor und ergreift den Menschen mitten im Kerne seines Wesens. Diese Einstellung des Wählens wollen wir näher betrachten.

Das naturhafte Wollen.

Nicht in allem Wollen, auch nicht in allem, das sich auf uns selbst bezieht, ist Selbstmacht. Man kann durchaus nur Träger seines Wollens sein, das sich dann rein vorgangsmäßig bei uns einstellt, als ursächliches Bewußtsein auftritt, bei dem uns zumute ist, als ob wir äußeres oder inneres Geschehen herbeiführen. Oder aber man kann im Wollen sich selbst erschaffen, und dann erschafft sich in einem das Gottesnichts zu seiner Majestät.

Wir stoßen hier auf das Höchste und Größte, das es im Menschen gibt, auf den menschlichen Willen. Immer wieder legen wir den

Finger darauf, Wollen und Wollen sei zweierlei. Es kann rein biologischen Charakter haben: dann ist es gar nichts besonderes, nur bloßes Geschehen im nur animalischen Leben. Oder es kann Urtat und erste Bewegung eines sich selbst erschaffenden Lebens sein, das im Gegensatz zum biologischen Leben erst den Namen eines wesenhaften Lebens verdient. Dies Leben ist gemeint, wenn wir von „Persönlichkeit" sprechen, die sich selbst verursache. Wenn wir dagegen vom „Individuum" sprechen, das der bloße Träger seiner Bestimmtheiten, seiner Bewußtheiten sei, dann meinen wir das biologische Leben.

Betrachten wir zuerst das nichts als biologische Wollen! Es läßt sich von den Wellen des biologischen Lebens tragen. Was sind diese Wellen des Lebens? Gefallensvorgänge aller Art. Doch dürfen wir auch nicht des allerlei Mißfallens vergessen, in dem das, was wir Leben nennen, widerlichen Geschmack annimmt. Jedes Gefallen, jedes Mißfallen hat eine doppelte Seite, eine, die dem Gegenstand zugekehrt ist, auf die es zielt, und eine andere, in der es uns als Subjekt berührt. Im Worte „Gefallen" spiegelt sich zunächst die objektive Seite.

In allen unseren selbstischen und unselbstischen Neigungen bilden gewisse Werthaltungsakte den Kern, eben die, die „Gefallen" heißen. In jedem Wunsche, jedem Bedürfnisse lebt ein Gefallen, das ihm die Richtung auf *Etwas* gibt. Dies werthaltende Gefallen ist gleichsam ein Willensauge. Wo es hinblickt, läßt es „Werterscheinungen" vor uns spielen. Es malt seine Gegenstände in Wertlicht.

Alles Seiende an sich, losgelöst von jedem schätzenden Bewußtsein, ist seinem innersten Wesen nach nicht werterfüllt gegeben, es ist vielmehr Sein schlechthin und nichts weiter. Wert ist keine Essenz, die über den Gegenständen lagerte, kein Fluidum, das sie umspülte, keine Substanz oder höchstes Gut, das in einem luftleeren Raume jenseits der Dinge für sich existierte, kein verborgener Feingehalt, der in den Falten unserer Seele versteckt wäre. Dergleichen zu behaupten wäre Verseinlung. *Realwert* existiert als ein verschiebbares, transportierbares, überleitbares oder in uns heraufpumpbares Etwas, als Bewegliches oder Festsitzendes, als Eigenschaft oder Vorgang uns oder anderen zukommendes Etwas nirgends. Er ist weder in weltlichen, noch überweltlichen, noch in seelischen Regionen gegeben. Suchen wir ihn irgendwo anders, als in der Selbsterschaffung göttlichen Lebens (worüber später), so suchten wir vergebens. Alles andere, dem wir Wert zuschreiben, ist nur *Werterscheinung*. Solche Werterscheinungen sind uns aber tausendfach gegeben. Sie sind uns überall dort

gegeben, wo es Ziele menschlicher Gefallensregungen gibt. Jeder Gegenstand, auf den unser Gefallen zielt, tritt dadurch ins Wertlicht, er wird zur Werterscheinung. Sowohl Selbstisches wie Fremdes, welches der Blick unseres Gefallens trifft, erscheint als Wert. Unser Gefallen ist der Schöpfer aller Werterscheinungen, wie unser Mißfallen der Schöpfer aller Unwerterscheinungen ist.

Welche lockende Werterscheinung ist z. B. Lust, sobald sie der Gegenstand unseres Gefallens wird! Lust ist die Annehmlichkeit unseres Zustandes und wird, wenn der Blick unseres Gefallens darauf fällt, zur Werterscheinung unseres Zustandes, sowie Unlust, im Blicke unseres Mißfallens, das sie auf sich zieht, zur Unwerterscheinung unseres Zustandes, zu Zustandsunwert, wird. Anderes Gefallen geht auf unser Sein, unsere Person, die hinter den Zuständen von Lust und Unlust steht. Jederman weiß sich nicht nur im Eigendasein, sondern gefällt sich auch darin. Er wird sich selber zur Werterscheinung, vorerst ohne Nebenbetonung. Einfach so, wie man da ist, gefällt man sich, im reinen Gegebensein, nicht in irgendeiner Note des Besondersseins. Die eigene Wertschätzung kann sich steigern, wenn man sich an Gaben und Tätigkeiten, die man bei sich entdeckt, berauscht. Man wird sich zur gesteigerten Werterscheinung. Freilich darüber fehlt noch viel, fehlt alles, daß man realer Wert ist. Die Fähigkeit unseres Gefallens, jeden Gegenstand, auf den sein Werthaltungsakt zieht, zur Werterscheinung für uns werden zu lassen, bedeutet eben nur, daß Licht der Schätzung über den Gegenstand ausgegossen wird. Solcher Schimmer des Werterscheinens kann aber leicht zu leerem Wertschein verbleichen, wenn wir darin Genüge unseres Lebens suchen.

So geht es im besonderen mit dem Werterscheinen unserer Person. Je voller wir uns daran berauschen möchten, um so leerer werden wir. Es ist eine nichtige Werterscheinung. Man versuche nur einmal, sich ganz nackt bei sich selbst zu genießen, ohne daß man sich mit Menschen vergliche, über die man sich erhebt, oder ohne daß man sich im Lobspiegel von anderen beschaut: dann merken wir erst unsere tiefe Wertarmut, die Leerheit der Personenwerterscheinungen, in denen wir uns gefallen, die Eitelkeit aller Eitelkeiten. Wir sind uns trotz alles Werterscheinens nicht in einem werthaften Sein, sondern als Wertnullen gegeben. Das bekommen wir zu spüren, sobald wir ernstlich bei uns selbst in Kost gehen wollten. Wir können nur Gefäße von anderweitem Wertgehalt werden. Wenn sich ein Gefäß mit seinen eigenen Wandungen füllen wollte, so bliebe nur gläserner

Staub zurück. Aber wenn es leuchtenden Inhalt empfängt, dann leuchtet es mit.

Der Blick unseres Gefallens bleibt nicht nur bei uns selbst stehen, bei unseren Zuständen, bei unserer Person. Er gleitet unzählig oft über uns hinaus, und stellt andere Gegenständlichkeit in Wertschein: Mitmenschen, soziale Gemeinschaften, ideelle Gegenstände, wie Wahrheit, Schönheit, können uns ebensogut zu Werterscheinungen werden, wie eigene Lust und eigene Person. Wir wollen diese neue Art von Werterscheinungen zum Unterschiede von den früheren „Fremdwerterscheinungen" nennen. Wir alle kennen solche Fremdwerterscheinungen, wir sind ständig von ihnen umgeben; denn wir alle sind neben selbstischen Neigungen auch mit unselbstischen Neigungen ausgestattet. Den Kern auch unserer unselbstischen Neigungen bildet werthaltendes Gefallen; das zielt über uns hinaus und ummalt eben Mitmenschen, soziale Gemeinschaften, ideelle Gegenstände mit Wertlicht.

Es ist aber zweierlei sehr verschiedenes: Fremdwerterscheinungen *haben* als Objekte unselbstischer Gefallensregungen, und sich unselbstisch auf sie *einstellen*. Man kann sich sehr wohl auch den Fremdwerterscheinungen gegenüber verflucht selbstisch einstellen oder sich ihnen gegenüber mindestens rein gewohnheitsmäßig selbstisch verhalten, nämlich triebartig.

Damit kommen wir zur subjektiven Seite der Gefallensregungen. Sie sind unseren Trieben nicht nur gleichsam als Augen eingeflochten, die uns Werterscheinungen sehen lassen, sondern sind in ihrem unsatten Zustande selbst unsere Triebe. Alles Gefallen ist im Haben des Gegenstandes, auf den es zielt, satt, nimmt aber, wenn die Werterscheinung des Gegenstandes verschwunden ist oder sich nur mager darbietet, wenn das Gefallende nur in schlechterer Qualität, in geringerer Quantität zu haben ist, die Beschaffenheit der Leerheit, des Mangels an. Es verdünnt sich gleichsam und wird zum Bedürfnis. Wir sind dann von dem Gegenstande zu unserem Unbehagen nicht mehr oder nur noch ungenügend erfüllt, uns „fehlt" etwas. Das vorher satte Gefallen ist unsatt, hungrig geworden, und solches unsatte Gefallen wird von Wünschen begleitet. Dies ist kein eigener seelischer Akt, sondern eine rein zuständliche Bewegtheit bei uns, die aus der Unruhe des Bedürfnisses stammt. Wird dem Gefallenshunger oder Bedürfnis der Gegenstand, auf den es zielt, wieder in genügendem Maße dargeboten, so weicht das Wünschen und löst sich in Befriedigungslust auf. „Befriedigung" ist das Sattwerden

des Gefallenshungers und „Befriedigungslust“ ist die Antwort unseres seelischen Zustandes eben auf die Befriedigung. Uns fehlt dann in bezug auf das Wertgebiet, dem das Gefallen angehört, nichts mehr. Die subjektive Seite der Gefallensregungen ist ihr Satt- und Unsattwerden. Unsattes Gefallen, das von Wünschen begleitet ist, nennen wir „Trieb“. Trieb ist Spannung des Bedürfnisses auf sein Sattwerden, auf Stillung des Gefallenshungers. Schon alle diese Ausdrücke zeigen den Subjektbezug.

Nach der objektiven Seite ist jedes Gefallen eben Gefallen, Gerichtetheit über den eigenen Akt hinaus auf etwas anderes hin. Davon kommt es, daß eine vorgestellte oder wahrgenommene Gegenständlichkeit, die uns gefällt, Wertlicht annimmt, daß sie zur „Werterscheinung“ für uns wird. Nach der subjektiven Seite sprechen wir nicht von Gefallen, sondern von Trieb, der sich mit Gefälligem erfüllen will, als wäre es eine Speise. Oft sagt man statt „Trieb“ auch „Drang“ und nimmt ihn als eine psychologische Spannung, die sich ausbrausen will. Triebhunger, der sich erfüllen, Drang, der sich erleichtern will, schon in dem auffälligen Gegensatze dieser Bezeichnungen, die doch dasselbe meinen, liegt angedeutet, daß vielleicht mehr Erfüllung von seiten des gefallenden Gegenstandes eintreten mag, wenn der Drang sich weniger ausbrausen, sich weniger in blinder Lebensbewegung entspannen wollte.

Nunmehr wird klar, was mit dem doppelten Verhalten den Fremdwerterscheinungen gegenüber gemeint ist. Man könne sich, hörten wir, sehr wohl auch den Gegenständen unselbstischen Gefallens gegenüber sehr selbstisch, nämlich triebartig, einstellen. Man ist dann nur Triebwesen, lebt sich nur als Naturell aus. Z. B. der naturhafte Trieb der Mutterliebe, dem das eigene Kind als Wert aller Werte erscheint, kann außerordentlich stark sein; er braust sich dann sozusagen am Kinde aus, indem die Mutter es verhätschelt und verzieht. Die Mutter lebt dann das Gefallen am Kinde satt. Der geistige Trieb der Mutterliebe, den wir nicht mehr Trieb, sondern klar gewordenen Willen nennen, ist genau so stark; aber er will sich nicht ausbrausen am Kinde, sondern will das wohlerwogene Beste an dem Kinde selbst. Geistige Mutterliebe verzieht nicht, sondern erzieht.

So gibt es auch ein Mitleid aus Natur, das so stark sein kann, daß ein Mensch alles verschleudert, was er besitzt, um anderen zu helfen. Auch das naturhafte Mitleid braust sich an seinem Gegenstande aus. Die Werterscheinung des bedürftigen Mitmenschen ist nur ein Mittel,

daß man das eigene weichherzige Gefallen daran satt lebt. Der geistig Mitleidige wird stets in soziale Bahnen einlenken. Was man altruistisch einem tun möchte, das soll man sozial vielen tun.*)

So können auch alle übrigen unselbstischen Neigungen naturhafter Drang bleiben oder geistiger Wille werden. Entweder spielt die Werterscheinung des Gegenstandes, auf den sie zielen, auch bei ihnen nur die Rolle eines Mittels zur Bedürfnisſättigung, dem Menschen kommt es nur darauf an, sein entsprechendes Gefallen sattzuleben; oder der Gegenstand wird einem als solcher lieb, seine Werterscheinung bedeutet mir etwas in sich und für sich; ich trete mit ihm in geistige Beziehung. Im ersten Falle wird der Gegenstand um sein eigenes Recht verkürzt, weil der Handelnde nichts will als sein daransattwerdendes Gefallen. Es bleibt deswegen gleichgültig, an welchem Gegenstande man sich befriedigt, wenn man sich nur befriedigt. Man empfindet hierbei keine Nötigung, zwischen den verschiedenen Arten der Werterscheinungen zu wählen; ob man sich wissenschaftlich oder künstlerisch oder in Vereinen beschäftigt oder ins Kino geht, man beschäftigt sich, man zerstreut sich, macht sich eine angenehme Unterhaltung und tut alles nur so lange, als man es wünscht, bis man nicht mehr mag. Man hat die Speise bis zum Sattwerden genossen und nun ist es genug. Auch schon vorher, als man sich fragte: „womit willst Du Dich beschäftigen?“ richtete man sich nicht nach den Erfordernissen der Gegenstände, sondern nach seinen eigenen Bedürfnissen. Man nahm sich vor, wonach es einem am meisten gelüstete. Man wog die Stärke seiner Wünsche ab, nicht die Wesenlichkeit der Sachen. Wissenschaft, Kunst, soziale Beschäftigung, Kinobesuch, in den Armen eines Freundes liegen, alles gilt gleich, wenn man nur gerade jetzt Bedürfnis danach empfindet und dies Bedürfnis sattlebt. Da gibt es keine Pflichtkonflikte, sondern nur Wunschkonflikte. Der naturhafte Mensch in einem, der wirklich nichts ist als ein Bündel von Trieben, will sich ausleben; er hat nur zuständliche Ziele, kein wesenhaftes, gegenständliches Ziel und *verwesentlicht* darum nicht die Unterschiede in der inneren Art der Werterscheinungen.

Ganz anders im zweiten Falle! Da gewinnt der Gegenstand geistige Innerlichkeit in uns, er bedeutet *mir*, was er *sich* bedeutet. Er ist mir in sich selbst wert und stellt *seine* Forderung an mich. Dabei prallen die Forderungen der verschiedenen Gegenstände

*) Nach Hunzinger, Hauptfragen der Lebensgestaltung (1916 bei Quelle & Meyer) S. 24.

oft genug zusammen und zwingen mich zu einer innersten Entscheidung. In meiner Seele entstehen Pflichtenkonflikte, die es mir nicht gestatten, nur die Stärke der eigenen Wünsche abzulesen, meine subjektiven Aufgelegtheiten gegeneinander zu halten, sondern man wird aufgefordert, die objektiven Bedeutungen zu vergleichen. Da entscheiden nicht die eigenen Befriedigungsgelüste, sondern nur die Sachforderungen der Gegenstände. Hier hat der Wille gegenständliche Ziele und setzt sich unter ihnen das Lebensziel. Hier beginnt das Königreich des Willens.

Das freie Wollen.

Die wissenden Bewußtheiten des Wahrnehmens und Vorstellens sind das Flutbett unseres künstlerischen und wissenschaftlichen Erlebens. Wir hatten uns inzwischen anderen Bewußtheiten zugewendet, die wir so empfinden, als ob Wellen in uns emporschlagen, Wellen unseres eigenen Lebens. Das waren die Regungen unseres Gefallens und Mißfallens, die — nach ihrer objektiven Seite — bewirken, daß allerlei Gegenständlichkeit, eigene wie fremde, Wertlicht für uns annimmt, zur Werterscheinung wird. Die Lust, die wir fühlen, die Person, die wir sind, das Volk, dem wir angehören, die Wahrheit, die wir einsehen, erwecken uns Gefallensregungen und werden von diesen mit Wertschein umkleidet. Nach seiner subjektiven Seite durchläuft alles Gefallen die Bewegung des Satt- und Leerwerdens. Je gehabter der Gegenstand ist, um den unser Gefallen spielt, um so satter, je ungehabter, um so leerer und hungriger ist es. Solches hungrige Gefallen — wir nennen es Bedürfnis — versetzt uns in den eigentümlichen Zustand des Wünschens. Wünschen ist wie eine Wellenbewegung der Seelenoberfläche. Dem satt werdenden, sich befriedigenden, Gefallen antwortet ein anderes Plätschern unseres Zustandes, die Befriedigungslust.

Es steht bei uns, ob wir uns der objektiven oder der subjektiven Seite unserer Gefallensregungen zuwenden. Wir nennen sie „Neigungen", wenn wir ihre Richtung auf Gegenständlichkeit betonen, wir nennen sie „Triebe", wenn dabei das eigene Sattwerden, unsere Befriedigung und Befriedigungslust, zur Hauptsache wird. „Neigung" (Gefallen) und „Trieb" verhalten sich ähnlich, wie sich auf theoretischem Gebiete Wahrnehmen und Empfinden verhalten. Empfinden betrifft die subjektiv-zuständliche, Wahrnehmen betrifft die objektiv-gegenständliche Seite unserer wissenden Bewußtheit. Von

der wissenden Bewußtheit kommt es, daß uns Gegenständlichkeit überhaupt erscheint. Sie macht, daß uns Seiendes gegeben wird. Von unserem Gefallen und Mißfallen kommt es, daß uns die Seinsgegenständlichkeit als Wertgegenständlichkeit erscheint.

Man kann Gefallen und Mißfallen als „Willensaugen" bezeichnen! Dagegen das Subjektive daran, das Streben nach Sattheit im Bedürfnis, im Wunsch, im Trieb, läßt sich so ansehen, als ob sich Wunschmäuler immerfort nach Speise öffneten! Wird das Auge den Willen finden, der frei und königlich mit ihm blickt? Oder werden die Mäuler des Wünschens den Willen binden, daß er ohnmächtig nur immer mit ihnen kaut? Damit stoßen wir auf das Mysterium unseres freien Willens, von dem es abhängt, ob wir bloß Träger unseres biologischen Lebens sein oder Urheber unserer selbst sein werden. Es ist zweierlei, bloß Träger seiner Bewußtheiten und Urheber seiner selbst zu sein. Als Träger seiner Bewußtheiten ist man „res cogitans", als Urheber seiner selbst ist man „causa sui".

Wir haben uns zeigen lassen, wie ein menschliches Dasein aussieht, in dem man nur immer seinen Wünschen nachlebt. Hier ist das Wollen bestenfalls in der Erscheinung frei, im Wesen ist es unfrei. Alles Wollen, das überhaupt frei ist, ob nur in der Erscheinung, oder auch im Wesen, gibt sich als ein Akt des Wählens.

Zunächst einige Beispiele solchen Wollens, das weder in der Erscheinung, noch im Wesen frei ist!

Wenn man sich vom Zorne übermannen läßt, obgleich man hatte ruhig bleiben wollen; wo der Junge etwas herausfährt, das man hatte verschweigen wollen; wo man in Furcht davonläuft, wo man mutig hatte darauf losgehen wollen; wo es einen mit magischer Gewalt ins Wirtshaus zieht, das man hatte meiden wollen: in allen dergleichen Fällen findet kein Wählen statt. Hier sind überall ursprünglich zwei Motive in uns vorhanden gewesen, und es zeigte sich eine gewisse Neigung, dem einen zu folgen. Da loderte auf einmal das entgegengesetzte Motiv zu großer Stärke empor und riß uns hin. Es verwandelte sich in ein „Stoßmotiv". Dieses zieht ein wahlloses Nachgeben auf sich, ein blindes Habenwollen und dementsprechendes Wirkenwollen. In der Form des Wollens werden wir hier gewollt.

Erfolgte all unser Wollen nach diesem Schema, so wären wir restlos unfrei. Nur wählendes Wollen kann frei sein. Da will man sich nicht blind treiben lassen, sondern will sich selbst bestimmen. Aber solche Selbstbestimmung besteht oft nur darin, daß man sich gleichsam

die Erlaubnis gibt, seinen Wünschen nachzugeben. Viele Menschen nehmen sich z. B. vor, die Stärke ihrer Wünsche bewußt zu vergleichen. Man hemmt den Augenblicksdrang eines Wunsches, läßt anderes, woran einem liegt, auch zu Gehör kommen und neigt sich dann dahin, wohin es einen „am meisten" zieht. Man gibt dem vorherrschenden Drange und Hange sein Ja. Andere, bei ähnlicher Eingestelltheit auf die Wunsch- und Triebwellen ihres bloßen Zustandes, schenken sich das Vergleichen und machen es zur Sache ihrer herrischen Willkür, wie sie sich im Wettstreite der Wünsche entscheiden. Nach Belieben sagen sie zu dem einen Wunsche ja, zum anderen nein, ohne Rücksicht darauf, ob es der schwächere oder stärkere ist. Sie heben nach Einfall und Laune den ersten besten heraus und überlassen sich ihm.

In keiner dieser Formen blickt Selbstmacht des Ich. Das Ich gestaltet sich zur Bühne, die die seelischen Vorgänge über sich schreiten läßt. Von deren biologischer Lebendigkeit hallt es auf der Bühne wider. Sie selbst ist tote Diele, die zum Beginne der Vorstellung nur das Zeichen gibt. Dann lebt es in Flut und Drang *auf* ihr, ohne daß *sie* lebte. Wenn ein Wunsch durch seine blinde Stärke die übrigen aussticht, oder einfach als nächster zur Hand ist, so darf er auf der Bühne brausen und schäumen. Überwältigt ihn ein anderer, so erhält dieser das Wort. Es ist ein Kommen und Gehen nach dem Winke des Zufalls, Zufalls der Wunschstärke, Zufalls der Laune. Hier wird nicht Sinn und Zusammenhang eines persönlichen Lebens sichtbar, sondern lebt ein bloßes Individuum seine Scheineinheit immer mehr auseinander. Das Ich, die durchwesende Einheit, bleibt in den Bewußtheiten stecken, statt daß es sich *über* sie reckte. Mit jeder Bewußtheit, die von einer anderen abgelöst wird, verrinnt es aufs neue. Darum das Uneinheitliche, Verworrene, Verschwommene im Anblicke jeder bloßen Individualität. Ein Chaos von Entscheidungen, die sich im Individuum öffnen und schließen; die Entscheidung *des* Individuums fehlt. Soviel Eigenschaftlichkeit in ihm angelegt ist, so wenig Eigentum hat es, in so vielen Wellen zerfließt es, trotz alles Wunsch-Vergleichens, aller Willkür-Wahl. Wir vermissen den einheitsförmigen, charakterstiftenden und freien Willen. Freies Wollen ist eine neue Lebensschöpfung, Durchbruch geistigen Lebens im biologischen Leben.

Wie ist freies Wollen zu verstehen? Wer darin nur die Möglichkeit sieht, zwischen mehreren Motiven ohne Nötigung wählen zu können, kommt an die Tiefe desselben nicht heran. Diese formale Frei-

heit eignet durchaus schon dem Wählen, von dem bisher die Rede war, jenen Impulsen des Ich, die wie Handeln aussehen, aber nur zu den sonstigen inneren Vorgängen hinzutreten, statt sich über sie zu erheben; die sich sofort in ein Geschehen am Ich verwandeln, statt daß Ich über den Vorgängen geschieht. Grundverschieden ist das freie Wählen. Es ist zunächst schöpferisches, einheitstiftendes Wählen.

Auch das einheitstiftende Wählen bezieht sich auf das Spiel unserer Gefallensregungen, aber ergreift sie nicht nach ihrer subjektiven, sondern nach ihrer objektiven Seite. Es richtet sich nicht auf das Trieb- und Wunschhafte, auf das Satt- und Leerwerden des Gefallens, sondern auf das Gefallende. Auf das Gegenständliche, das als Werterscheinung erblickt wird, ist man eingestellt. Man empfindet die inneren Unterschiede dieser Gegenstände, ihre Qualitäten-Mannigfaltigkeit, statt nur auf das quantitative Ausmaß der eigenen Strebebewegung zu sehen. Welche Welten klaffen, ob man Lebensannehmlichkeit sucht, oder ehrgeizige Wünsche hegt, ob man sich für Freundschaft, Familie bewegt fühlt, oder für das Vaterland glüht, die Idee seines Berufes hochhält! Das läßt sich nicht restlos vereinen, irgendwann tritt die Nötigung klaren Entscheides vor den Menschen. Solches Entscheiden bedeutet, daß man sich in sich auseinanderscheiden muß, zumal wenn es sich um die Hauptlinie der Lebensführung handelt, wenn man vor der Wahl steht, sich selbstisch oder unselbstisch zu bestimmen, sein Dasein unter den Stern der Lust, des Personwerts, der Treue, der Liebe zu stellen. Man faßt seinen innersten Beschluß und macht sein Leben ganzheitlich, indem man feste Ordnung in es hineinträgt, sich auf Plus und Minus bei sich selber einstellt.

Der eine gibt das positive Wertzeichen seinen unselbstischen Neigungen, die ihn über sich hinaus auf anderes hinweisen, die es bewirken, daß altruistische, soziale, ideelle Gegenständlichkeit im Wertlichte vor ihm steht. Der andere gibt das positive Wertzeichen seinen selbstischen Begehrungen, die ihm versprechen, was seine Sinne reizt und seiner Eitelkeit schmeichelt. Das ist schöpferisches Vorziehen. Man erschafft sich dadurch Charakter. Der eine wagt in jener innersten Entscheidung sein Leben auf einen selbstischen, der andere auf einen unselbstischen Einheitssinn. Wie man sich hier bestimmt, so wird man, entweder ein selbstischer oder ein unselbstischer Charakter. Wenn man nur Charakter, und das heißt Persönlichkeit, wird! Besser ein selbstischer, als gar keiner! Wir *sollen* kämpfen und ringen im Widerstreite der Werterscheinungen, die im Spiele unserer Gefallensregungen vor uns

ſtehen. Wir ſollen uns ſo oder ſo einen Lebensſinn geben. Der Einheitswähler entſcheidet ſich nicht heute anders und morgen anders, ſondern entſcheidet ſich heute, wie er ſich für immer entſcheidet. Er bekennt ſich mit ſeinem ganzen Sein, ſei es zur Gattung der ſelbſtiſchen oder zur Gattung der unſelbſtiſchen Motive.

Dieſe tapfere Einheitswahl iſt durchaus eine Tat der Willkür, aber eine letzte, ſtärkſte, in der man ſich über die eigene Willkür erhebt, um dadurch erſt wahrhaft frei zu werden. Dennoch iſt ſolche Freiheit mehr als bloße Willkür. Sie beſteht darin, daß göttliche Notwendigkeit in unſer Leben tritt.

Willensfreiheit, ein Gotteserlebnis!

Kam es nicht von der weſenden Gottheit, daß das Ich die durchweſende Einheit ſeiner Bewußtheiten iſt? Solange das Ich in ſeinen Beſtimmtheiten hängen bleibt, ſtatt ſeine eigene Tafel über ſie zu hängen, ſo lange verharrt im Menſchen die Spannung des Nicht unbewegt. Der Riegel, der die weſende Gottheit von ihrem Einheits- und Ganzheitsleben trennt, bleibt unverſchoben. In demſelben Augenblicke aber, wo ſich der wollende Menſch bei ſich ſelbſt auf innere Einheit einſtellt, wo wir im Zentrum unſeres Weſens zu Ganzheitsſinn übergehen, im ſelben Augenblicke ſpringt der Riegel auf. Die Spannung des Gottesnichts löſt ſich in uns, und unſeren einheitsförmigen Willen durchweſt göttliche Einheit, Freiheit und Geiſtigkeit. Das iſt die wahre Willensfreiheit, die zugleich Geiſtigkeit iſt. Geiſtigkeit kann nur als Freiheit gedacht werden. Freiheit iſt das Urerlebnis des Geiſtes. In ihr und mit ihr ſetzt dieſer ſich ſelbſt. Wir ſehen hier in das Myſterium des freien Willens hinein. Es beſteht nicht in der bloßen Enthobenheit vom Kauſalgeſetze, ſondern meint ein neues Leben, das in uns aufbricht, das alle Möglichkeit der Natur überſteigt — eben das beſagt „Geiſtigkeit“ — und das mit der Selbſtmacht ſeiner Urſprünglichkeit auch uns berührt.

Die Gläubigen einer durchgehenden Naturkauſalität behaupten, daß auch alles menſchliche Wollen urſächlich verknotet ſei. Wer freies Wollen annehme, das der Verkettung aller Urſachen mit allen nicht unterliege, auf deſſen Lippen ſtehe Unſinn. Er faſele von einem leeren Nichts, von dem man wohl ſprechen, das man aber nicht denken könne. Indem der freie Wille aus der Natur herausfalle, werde er aus der Wirklichkeit herausgewieſen.

Tatsächlich ließ Kant den freien Willen aus der Natur herausfallen, darum noch lange nicht aus der Wirklichkeit. Der freie Wille stehe in einer intelligiblen Welt, und gerade diese sei die wirkliche Welt. Die empirische Welt der Naturkausalität sei bloße Erscheinung und lasse auch den Willen unfrei erscheinen. — Aber es ist hohle Spitzfindigkeit, die Dinge um uns in ein Gewirke unserer Anschauungsformen zu verwandeln. Wir stehen ihnen mindestens so gegenüber, als ob sie wirklich wären, und denken mutiger und entschlossener, wenn wir ihnen, die wir als Wirklichkeit nehmen, die Wirklichkeit nicht nehmen.

Was wird dann aus Kants Stätte des freien Willens, der intelligibelen Welt? Zerplatzt sie wie eine Seifenblase? Es kann doch nicht zwei Wirklichkeiten geben, so uralt der Versuch ist, das, was nicht kosmisch existieren kann, in überkosmische Reiche zu verlegen. Bis auf den heutigen Tag ist man geneigt, von Wertwesenheiten und Sinnwesenheiten zu sprechen, ihr Nirgendwo als ein Irgendwo vorzustellen. Wir streichen alle Jenseitigkeiten. Die intelligibele Welt muß geopfert werden. Aber der freie Wille zerflattert darum nicht ins Irreale, sondern gehört dahin, wo ihm Jakob Böhme seinen Platz angewiesen hatte, ins Akosmische.

Das Akosmische ist das Unergründliche, der Ungrund, daraus die Welt entsprungen ist. Das freie Wollen geht nicht aus der geschaffenen Natur hervor, sondern wurzelt im „Zentro der Essentien". Es unterliegt eben darum der Naturgesetzlichkeit nicht. Sein Wesen hat es von der wesenden Gottheit, die, selber ohne Seinsbestimmtheit, allem bestimmten Sein vorangeht. Darum läßt sich auch der freie Wille nicht in Seinsbestimmtheiten fassen und ist doch da, als stete Möglichkeit der Seele zu Einstellungen, die sie geistlebendig machen, die das Leben des Gottesnichts in ihr Leben entsiegeln. Ein „Partikular der Allmöglichkeit" hat Böhme den freien Willen genannt. In unserm freien Willen ist Urmacht und erste Bewegung, wie sie vorangehen mußte, damit Welt und Dinge werden konnten. Wir sind da unmittelbar mit dem schaffenden Ungrunde verbunden. Der freie Wille ist Blitz aus dem Zeitlosen und Wesenlosen.

Es gibt keine tiefere und kühnere Sprache von der freien Ursprünglichkeit des Menschen, als Böhme und Fichte sie geführt haben. Auch Fichte nennt die Freiheit das „ursprüngliche Leben", den Eingang und Vorhof zum „wirklichen Leben". Jeder Willensentschluß nämlich komme aus der unbildlichen Gottheit, die der Grund aller

erscheinenden Dinge sei. Jeder wahre Willensentschluß sei ihr sich verbildlichendes Wesen. Der bloße Willensentschluß — z. B. das Wählen nach dem Zufalle der Laune und der Wunschstärken — bejahe das bloße Dasein. Er gehe darum im natürlichen Dasein auf und erscheine von diesem abhängig und durchdrungen, nicht als ein Erstes und Ursprüngliches, sondern als ein Zweites und Abgeleitetes. Der wahrhafte Willensentschluß erhebe sich über das bloße Dasein. In ihm erscheine mehr als das Gesetz der Notwendigkeit und Abhängigkeit. „Wo nun dieses Mehr als ein solches ersichtliches Mehr eintritt — aber es vermag nur in einem Wollen einzutreten —, da tritt das Wesen selbst, das allein ist und allein zu sein vermag, und das da ist von sich und durch sich, das göttliche Wesen, ein in die Erscheinung und macht sich selbst unmittelbar sichtbar; und daselbst ist eben darum wahre Ursprünglichkeit und Freiheit, und so wird denn auch an sie geglaubt.“*)

Fichte und Böhme unterscheiden sich dadurch, daß Böhme die Freiheit des Willens im unseienden Ungrunde verankert, Fichte in der unbildlichen Gottheit, die allein sei. Wer mit Fichte, der hier noch in Kants Spuren geht, die uns umgebende Sinnenwelt als „Erscheinungen“ bezeichnet, wird allerdings unweigerlich dazu getrieben, im Gegensatz dazu die nicht erscheinende Wurzel dieser Welt als ein Sein zu nehmen. Fichte spricht darum von einer übersinnlichen Weltordnung, in der nichts werde und die auch niemals geworden sei, sondern die da ewig nur sei. Das Eintreten des Seins in unsere Welt der Erscheinung bezeichnet Fichte als „Dasein“. Das göttliche Leben „offenbare“ sich dann und „sei da“ im „lebendigen Gedanken“, was nur in einem Willensentschlusse und in durchaus nichts anderem geschehen könne.

Die tiefere Klarheit ist bei Böhme. Es ist gar nicht nötig, die Sinnenwelt in Erscheinung zu verwandeln, um die ausgemachte Gegensätzlichkeit des freien Willens zu allem Weltcharakter auszudenken. Diese Gegensätzlichkeit liegt nicht in der Richtung „Schein“ und „Sein“, Schein bei der Welt und Sein beim Willen, sondern in der Richtung des stehenden Seins und schaffenden Unseins. Das akosmisch Ursprüngliche, aus dem die Welt entsprungen ist, ist im Sprunge zu sich selber in der Weltform stehengeblieben. Diese ist aus ihm herausgetreten, ohne daß es für sich selber heraus-

*) J. G. Fichte, „Reden an die deutsche Nation“, ed. Leser, S. 140.

getreten ist. Es ist in Spannungen ungegeben geblieben. Nun bedarf es eines zweiten schöpfermächtigen Schrittes, damit die ungegebene akosmische Gottheit zu ihrem Gottesleben komme, und das kann nur auf dem Wege über das kosmisch Gegebene, in seinem Material, wenn auch nicht nach seinem Gesetze, geschehen. Die gegebene Welt muß schöpferisch überformt werden, überkosmische Art muß im Rahmen der menschlichen Seelenbewegungen aufbrechen. Dazu bedarf es des menschlichen Willens. Er ist der Erstgeborene der schweigenden göttlichen Einheit. Mit seiner Bewegung, wenn er Einheit in sich ausdrückt, erschwingt sie ihr göttliches Aufbrechen; in unserer freien Selbstbestimmung regt sich ihre Selbsterschaffung. So ist denn das Erlebnis der Freiheit ein Gotteserlebnis, und zwar nicht ein Erlebnis pantheistischer, sondern theistischer Art.

Es ist das theistische Urerlebnis. „Pantheistisches" Grunderlebnis hieß uns dasjenige, das in der Erfüllung der Entwicklungs- und der Ergänzungsspannung erstand. Es spricht von Universum und hat lediglich kosmische Züge. Kosmische Ganzheit spielt sich, indem jedes Ding in die ästhetisch schauende Seele eines Menschen einströmt; die Welt schließt sich gleichsam aus ihren Stücken zu einem Ringe zusammen. Darauf, daß sich im menschlichen Erleben solche kosmische Ganzheit verwirkliche, darauf zielen die beiden ersten metaphysischen Spannungen. Sie reden vom Ursinne alles Weltwerdens. Aber die dritte metaphysische Spannung, die Spannung des Nicht, redet von unüberbietbarer Gotteshöhe, die sich aus weltloser Tiefe hervorschafft. Jedes Erlebnis, in dem sich göttliche Lebendigkeit aus ihr entbindet, hat überkosmischen Gehalt.

Von der Art ist das Erlebnis der Willensfreiheit: nicht der scheinhaften, bei der sich das Wollen in ein bloßes Geschehen am Ich verwandelt, sondern jener wahrhaften Willensfreiheit, von der Fichte gesprochen hat, bei der sich das Wollen in ein Geschehen aus Gott verwandelt. Da werden wir causa nostri, weil in unserer Selbstverursachung Gott urständet. Jedes Leben, das dieser Gottesgeburt Raum bietet, wird von überkosmischem Gehalt majestätisch überformt: selig überformt, wenn unselbstischer Sinn, furchtbar überformt, wenn selbstischer Sinn die Selbsterschaffungskraft der wesenden Gottheit weckt.

Damit kommen wir zu den verschiedenen Arten des theistischen Gotteserlebnisses. Welches sind sie? Die eine Art hat zuerst Meister Eckehart gesehen, wiewohl er es verengt und die Bedingung seines

Eintretens verzeichnet hat. Eine zweite Art hat Jakob Böhme, eine dritte hat Fichte gesehen. Das höchste theistische Gotteserlebnis überkommt uns, wenn wir Menschen der evangelischen Liebe werden.

Alle diese Erlebnisse kommen aus der Spannung des Nicht hervor. In jedem einheitsförmigen Willen schon als solchem ist göttliches Leben aus dieser Spannung heraus entsiegelt. Aber welche Gestalt es im besonderen annimmt, das hängt von der Art ab, wie der Wille einheitsförmig eingestellt ist.

VI. Gott im Wert.

Der Werthunger in der Spannung des Nicht.

Unser menschliches Bewußtsein wird von der Spannung des Nicht in der Weise durchlebt, daß wir nach einem Werte hungern, der uns ausfülle, und daß wir die Forderung empfinden, anders sein zu sollen, als wir sind. Aus der bloßen Tatsache, daß wir solchen Werthunger haben, geht hervor, daß wir selbst, so wie wir sind, nicht der Wert sein können, der diesen Hunger zur Ruhe bringt. Deshalb sucht man nach immer neuem Andern, das man haben möchte. Aber verschwiegenes Ungenügen zeigt an, daß man anders sein müßte.

Die Forderung dieses Seinsollens bewirkt verschiedene Einstellungen. Entweder sucht man, gemäß einem Bilde von sittlicher Würde, eine Beschaffenheit bei sich zu verwirklichen, die man gegen den Stachel der Wertarmut gefeit glaubt, die es einem erlaube, sich als lebendigen Wert fühlen zu dürfen. Oder man sieht nicht auf seinen Wert, seine Würde; man denkt überhaupt nicht daran, irgendwie sich machen zu wollen, sondern läßt in sich und mit sich machen. Gerade so entspricht man vielleicht erst wahrhaft dem Geheimnisse jenes Seinsollens, das über unser gegebenes Sein immerfort Unwert spricht. Denn diese Sollforderung an uns ist gar nicht zum Schweigen zu bringen. Unweigerlich zwingt sie uns aus jedem Zustande heraus, in welchem wir, als hätten wir unsere Wertwirklichkeit erreicht, ausruhen möchten. Alle Tugend, alle Rechtschaffenheit, die man zu haben oder erlangt zu haben glaubt, zwingt dieses nie rastende Seinsollen unter sich. Es verneint und zerbricht jede geformte Würde, jeden Wert, den der Mensch glaubt sich selbst geben zu können. Dies Seinsollen geht, aus der Tiefe vernommen, darauf, daß sich unser unbefriedigendes Dasein verwandle, nicht in selbstzufriedene Tugendhaftigkeit, sondern aus

einem Dasein für sich in ein Dasein für anderes. Nur unter der Bedingung kann sich, werden wir finden, die Spannung des Nicht lösen.*)

Der Werthunger in der Spannung des Nicht ist nicht immer als die entscheidende Lebenstatsache gewürdigt worden, die er ist. Wo er gewürdigt worden ist, sind immer Hochgipfel des philosophischen Denkens. In der Regel hat man mehr auf die beiden anderen metaphysischen Spannungen geachtet. So ist das System des Aristoteles vom Blicke auf die Entwicklungsspannung beherrscht. Er nannte die Zielstrebigkeit, die die organischen Körper von innen her bewege und ihr Werden bis zur fertigen Gestalt beherrsche, „Entelechie". Der Blick G. Brunos, Herders und der Romantiker haftete auf der Ergänzungsspannung. Von ihr war auch J. G. Fichte zur Zeit seiner Jenenser Professur ganz erfüllt.

„Die Natur", schreibt Fichte in der „Bestimmung des Gelehrten", „bildete jeden nur einseitig, aber sie bildete dennoch in allen Punkte, in denen sie sich mit vernünftigen Wesen berührten. Die Vernunft vereinigt diese Punkte, bietet der Natur eine fest zusammengedrängte und ausgedehnte Seite dar, und nötigt dieselbe, wenigstens das Geschlecht in allen seinen Anlagen auszubilden, da sie das Individuum so nicht bilden wollte. Die Vernunft wird sorgen, daß jedes Individuum mittelbar aus den Händen der Gesellschaft die ganze vollständige Bildung erhalte, die es unmittelbar der Natur nicht abgewinnen konnte."**)

Derselbe Fichte, dem in jüngeren Jahren die menschheitliche Ausweitung des Einzelwesens so viel bedeutete, hat später für die dritte metaphysische Spannung unvergängliche Worte gefunden. Er schildert sie als „Sehnsucht nach dem Ewigen". In der „Anweisung zum seligen Leben" sagt er: „Glückselig, ruhig, von ihrem Zustande befriedigt, möchten alle gern sein... Aber kein Gegenstand wird sie befriedigen, der unter Sonne und Mond ist. Wollten wir, daß einer sie befriedigte? Gerade das ja, daß nichts Endliches und Hinfälliges sie befriedigen kann, das ja gerade ist das einzige Band, wodurch sie noch mit dem Ewigen zusammenhängen und im Dasein verbleiben. — Und so irrt der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seines Vaters Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erdteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen sich fürchtet, unstet und

*) Vgl. Schwarz, „Ethik" 1925 (bei Hirt) S. 10.

**) „Fichtes Werke" ed. Medicus, Bd. I, S. 243, vgl. 239 (im Texte der Ausgabe steht „Punkten" und „berührte").

flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht, sich anzubauen, zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause."

Im Altertum hat Plato von der dritten metaphysischen Spannung gewußt. Durch jedes Ding ziehe sich das Streben nach seinem ewigen Urbilde, indem es seine eigene Fülle erreicht sehe, die ihm zu erreichen in dieser wesenlosen Raum- und Zeitwelt nicht beschieden sei. Der platonische Eros ist die Sehnsucht jedes Dings, nach dem in seiner Idee veranschaulichten Ewigkeitsgehalt, der sein Dasein erst sinnvoll macht und doch stetig über ihm bleibt, da er jedes Ding über sich hinausspannt einer Seinsweise entgegen, die die Gegensätzlichkeit seiner raumzeitlichen Seinsweise ist.

Bei Kant wird dieselbe Spannung durch die Strenge des sittlichen Gesetzes ausgedrückt. Die platonischen Ideen als überseinende Existenzen sind hier verschwunden. Ein Götterbild der Menschheit schwebt im Ideenhimmel nicht mehr. Aber der Inhalt des sittlichen Gesetzes ist die Verwirklichung der Menschheitsideen bei uns. Sie wird uns ewig von der Pflicht vorgeschrieben. Ein Wollen, das aus Neigung und Anlage heraus den natürlichen Weg zu ihr nehmen wollte, ginge irre. Die sittliche Spannung, wie Kant sie herb und hart schildert, meint nicht die Entfaltung natürlicher Anlagen. Sie ist die Überbietung alles empirischen Ich durch die Sinnforderung unseres intelligiblen Menschen. In aller Ethik, die rein ist, nicht bloß in der kantischen, ist das Bewußtsein dieser dritten metaphysischen Spannung lebendig, als ein Stachel des Seinsollens. Daß sie eben dies Seinsollende kennt und den Abstand des ewig Irdischen davon unbeugsam unterstreicht, das ist das Große der Pflichtethik.

Alle Pflichtethik muß sich in Religion vollenden. Hinter allem unsern Seinsollen steht ein göttliches Seinwollen. Das ist das Nicht der Dinge in der dritten Bedeutung des Wortes; nicht die Möglichkeit, die sie enthalten können, sondern die Übermöglichkeit, die über sie hinausstrebt. Diese Übermöglichkeit, die nicht sie verwirklichen können, kann nur sich selbst verwirklichen.

Der Werthunger in der Spannung des Nicht legt die Frage nahe, was das wohl für ein rätselhaftes Etwas sei, das wir als „Wert" bezeichnen? Wir hatten bisher immer nur von „Werterscheinungen" gesprochen, von jenem Scheine, den die Gegenstände, die im Blicke unseres Gefallens stehen, für uns annehmen. Aber wo gäbe es Wertgehalt? Und in welchem Verhältnisse stünde er zu den Wert-

erscheinungen? Verbauen wir uns nicht vielleicht mit unserer Ablehnung alles dessen, was nach Wertanflug, nach Wertüberzug aussieht, von vornherein das Verständnis des menschlichen Wertlebens? Solche idealen Güter, von denen das Menschenherz voll ist, wie Vaterland, Freiheit, Wahrheit usw. wären nur Werte in der Vorstellung? Desgleichen stets und ständig unserer eigener Wert? Und sollte es auch jener tiefere Werthunger, der in der Spannung des Nicht west, immer nur mit Vorstellungen zu tun haben, die ihn ewig täuschen und ewig enttäuschen?

Sehen wir zu, in welcher Weise man versucht hat, auf diesem schwankenden Boden vorwärts zu kommen!

Naturgeschehen über Wertleben: Karl Marx.

Einen ersten Blick hatten wir schon in dies Gebiet getan. Man hatte uns auf ein Reich der Werte hingewiesen, das sich neben der Welt der Existenzen und neben der Welt der Geltung als ein drittes Reich von neuer Eigentümlichkeit, von eigener, ausgezeichneter Beschaffenheit darstelle. Wir begegneten andererseits Versuchen, das Wertsein seines Sondercharakters zu entkleiden. Hinter aller Rede von ästhetischem Wert stünden die subjektiven Eindrücke empfindender, hinter aller Rede von ethischem Wert stünden die Schätzungen wollender Seelen. Zuletzt sei es immer irgendwie das Gesicht der eigenen Lust und Unlust, unseres eigenen Wünschens und Fürchtens, das uns aus dem entgegenblicke, was wir schön oder häßlich, gut oder böse, göttlich oder teuflisch nennten.*)

Nach naturalistischer Auffassung sollen die menschlichen Schätzungen ihrerseits noch weiter zurückgehen. Sie entstünden innerhalb jener großen Getriebe, deren Gesamtheit wir als „Kultur" bezeichnen, Recht, Sitte, Moral, Religion, Wirtschaft, Politik, Kunst. In diesen Getrieben erwüchsen die Kräfte, die unsere Wertgebungen bestimmten, und zwar enthielten die naturnäheren Getriebe stets die wirksamen Kräfte. Die sogenannten geistigen Provinzen hingen von den naturnäheren ab, d. h. von denjenigen, die der physischen und psychophysischen Erkenntnis am zugänglichsten seien. Aller Eindruck von einer umgekehrten Bedingtheit beruhe auf Täuschung, auf Ideologie. Es gäbe keine geistigen und sittlichen Imponderabilien, die durch sich wirken könnten. Das sei so falsch, daß die auf ihre Rechnung gesetzten Wertungen sofort wechselten und aufhörten, sobald die äußeren

*) Vgl. oben: S. ss.

Verhältnisse wechselten und aufhörten, nach deren verborgenem Winke jene einst hervorgesprungen seien.

Am starrsten hat Karl Marx in seiner „materialistischen Geschichtsauffassung" den Grundsatz verwendet, die mehr äußeren Kulturbetriebe als die Führer der mehr inneren anzusehen, also das, was der rein physischen Gesetzlichkeit näher und am nächsten liegt, zum Hebel aller kulturwissenschaftlichen Erklärung zu machen. Er betrachtet geradezu die bewegenden Ursachen eines einzigen Kulturgebiets als die, die alle übrigen Kulturerscheinungen hervortreiben. Alle unsere Wertungen bestimmten sich zuletzt aus dem Gebiete der wirtschaftlichen Tätigkeit. Diese ihrerseits hänge ab von Klima und Bodenbeschaffenheit, von den Verkehrsmitteln, von dem Stande der Technik usw., lauter Einflüssen, die in physikalischer Weise erkannt und bestimmt werden könnten. Durch jene Bedingungen des wirtschaftlichen Lebens würden die übrigen sozialen Erscheinungen notwendig mitbestimmt; so das Recht, das nur als Werkzeug gilt, die wirtschaftlichen Verhältnisse zu regeln; so die Moral, die wiederum nur ein Widerschein der bestehenden oder überkommenen Rechtsverhältnisse sei; so die Kunst, die Wissenschaft usw. Die gesellschaftliche Wirtschaft sei das Herrschende und Befehlende; sie sei als Materie des wirtschaftlichen Lebens das wahrhaft Reale, die wirkliche Substanz desselben. Alles, was sonst neben den Realitäten der ökonomischen Tatsachen erscheine, seien lediglich Spiegelbilder, die als selbständige Gegenstände anzusehen, eine wissenschaftliche Täuschung bedeute. „Ändert die soziale Umgebung, das Milieu, und ihr verändert mit einem Schlage die Sitten, die politischen Leidenschaften und die sittlichen Empfindungen der Menschen!"

Diese Lehre verflüchtigt und annulliert allen objektiven Gehalt des menschlichen Werterlebens. Von der Art, wie sich hungrige Menschenleiber miteinander und mit den Naturkräften ihrer Umgebung einrichten, läßt sie alles Erleben abhängen, das unter dem Namen der „ästhetischen", „ethischen", „religiösen" Werte von geistigen Welten träume. Solche seien Nimmermehrsland. Der Wahn, als seien Ideale etwas, und gäben uns Aufgaben ihrer zu warten und ihrer zu pflegen, sei leere Ideologie und verrate Faulheit und Drohnentugend.

An der materialistischen Geschichtsauffassung ist etwas Richtiges. Sie erkennt die abgründige Wertleere des bloßen Weltseins, des Nichts als dinglichen Geschehens, und der Tätigkeiten, die nichts als dinglich bestimmt sind. Dingliche Kräfte können nur dinglich wirken,

und wenn man meint, den Grund auch nur von „Werterscheinungen“ in ihnen suchen zu sollen, so heißt das, diese Erscheinungen von vornherein dem Tode des Nichtseins und Nichtsbedeutenden auszuliefern. Es gibt schwärmende Pantheisten, denen die Natur wie mit Werten behangen erscheint, die ihr Schönheit und Vernunft einlegen und von der Hingabe an ihr großes Ganzes Beglückung über Beglückung erwarten.

Marx denkt folgerichtiger. Er weiß, der Versuch, das Wertleben aus mechanischen Ursachen abzuleiten, heißt zu dem Schlage ausholen, es zu vernichten. Umgekehrt: wer dem Werterleben und seinen Inhalten eigenen Rang sichern will, darf nicht meinen, solche Sicherung im Schoße kosmologischer Kausalität finden zu können. Schillers Wort, daß die Elemente das Gebild der Menschenhand hassen, hat auch methodische Bedeutung. Die bildende Menschenhand gibt geistigen Gehalten an den Elementen Ausdruck. Diese Gehalte würden ihr Wesen einbüßen, wenn man sie aus dem natürlichen Geschehen, das sie verklären, erklären wollte.

Die Gnostiker hatten etwas davon geahnt. „Kann,“ fragten sie, „der Urheber der Natur zugleich der Urheber der Wertewelt sein?“ Ihre Antwort lautete „nein“. Sie sahen den Urheber der Natur, den mächtigen Jehova, als ein böses Prinzip an, als das Prinzip der widerstehenden inertia, das mit dem Gott der Wertewelt in Feindschaft sei. Durch Vergleichung der Erzählungen des alten und des neuen Testamentes fanden sie sich in diesem Streben bestärkt. Hier der Vatergott der Güte, den Jesus verkündet hatte; dort der Zorngott, der in der jüdischen Geschichte rächend und vergeltend waltet. Beides könne unmöglich eins sein. Von jenem übelgesinnten Schöpfergotte stamme die Materie, in die die menschliche Seele verstrickt sei. In Jesu aber habe sich der höchste Gott der Liebe offenbart.

Der Naturgott, der die Wertewelt zertrümmern möchte, ist in der materialistischen Geschichtsauffassung wieder auferstanden. Er ist die sich selbst bewegende Wirtschaft, in deren Geleisen alle ideellen Werte entleert zurückbleiben. Für die Priester jenes Naturgottes wird der Herzglaube des deutschen Idealismus an wesenhafte geistige Gehalte zur verächtlichen Ideologie.*)

*) Marx naturalisiert 1. die Werte überhaupt. Dadurch erreicht er 2., daß die idealen Werte als bloß kapitalistische Interessen erscheinen. 3. Der höhere Glanz aber, mit dem man sie bisher genommen habe, sei bewußte Fälschung, um die Massen zu täuschen. 4. Das hindert aber die Menschen, die dagegen ankämpfen, nicht an der Illusion, als seien die Werte der Zukunftswirtschaft doch zugleich die idealen Werte der Menschheit.

Wertleben über Naturgeschehen: J. G. Fichte.

Auch J. G. Fichte hat die Wesensfremdheit, die zwischen der Naturgesetzlichkeit und den geistigen Werten besteht, als Gegensatz empfunden. Diesen Gegensatz verlegt er in apriorische Tiefen. Kant war der Kolumbus einer „intelligiblen" Welt gewesen, des Reiches unseres wahren Ich, unserer Freiheit und sittlichen Aufgaben. Die Realität desselben werde uns durch die Stimme der Pflicht verbürgt, deren unbedingtes Soll sich an keine sinnlichen Folgen oder Bedingungen kehre. Daneben aber hatte der Königsberger Denker die „Dinge an sich" stehen lassen, die Lieferanten unserer Empfindungen, aus deren Stoffen die Kategorien unseres Verstandes eine Erfahrungswelt kausalen Zwanges vor uns hinbreiteten, in den auch wir uns verstrickt erschienen. So empfangen wir die Empfindungen als Gegebenes von außen; neben die intelligible Tiefe des selbstwesenden Sittengesetzes, das unbedingt gebietet, tritt ein fremdes Sein, das uns rätselhaft berührt; in demselben Augenblicke finden wir uns an sinnliche Bedingungen gebunden. Hiermit wird das geistige Leben dem Zufalle einer danebenstehenden ungeistigen Wirklichkeit ausgeliefert. Die unsinnlichen Dinge an sich erheben sich als undurchdringliche Mauer, als ein unheimlich fremdes Rätsel, neben dem übersinnlichen Reich der Zwecke.

Fichte reißt die Mauer nieder. Nicht von jenen ewig unbekannten Dingen läßt er die Empfindungen erzeugt sein, sondern vom selbstwesenden Sittengesetze. Es setze durch sich selbst Empfindungen als Stoff einer Erfahrungswelt, damit wir, die empirischen Menschen, daran das „versinnlichte Materiale unserer Pflicht" hätten. Die konkrete Dingwirklichkeit uns gegenüber wird damit zur objektiven Erscheinung (nicht etwa subjektiv selbsterzeugten Erscheinung unserer Einbildung). Sie wird zur vorweltlich gewollten Setzung der absoluten praktischen Vernunft, die sich nur unter der Bedingung einer anschaulich hingestellten Gegenständlichkeit aus abstrakter Geistigkeit in konkretes Geistesleben zu verwandeln vermöge, das beim Menschen vor sich gehe.

Jeden einzelnen Menschen stellt Fichte vor die Frage, ob er bei sich selbst die Mauer niederreißen wolle oder nicht. Danach entscheide es sich, ob bei ihm das Geistesleben vor sich gehen könne oder nicht.

Entweder er setze die Sinnenwelt als das Ursprüngliche und betrachte das Pflichtgefühl als etwas Abgeleitetes, oder er nehme das

Pflichtgefühl für das Erste und sehe die Sinnenwelt nur als etwas Abgeleitetes an. Wer in der Stunde seiner Lebensentscheidung die Sinnenwelt als das Ursprüngliche setze, der empfange aus den eigenen Händen sein Schicksal als Naturwesen. Er mache sich zum empirischen Ich. Er werde Gefangener seines Glaubens an die sinnliche Realität. Er kapituliere in den Dingen sittlichen und geistigen Lebens beständig vor den blinden Naturkräften in ihm und um ihn herum.

Anderen sei es unmöglich zu glauben, daß es eine reale Körperwelt gäbe, die ohne innere ideale Bedeutung nur brutal da sei und uns zwinge, den Sinn unseres Lebens an ihren toten Unsinn zu verlieren. Was selbstwesende Sittlichkeit, die praktische Vernunft, als schöpferisch Über-Ich getan hatte, nämlich sich in sich selbst zur Erscheinung einer Dingwelt zu bestimmen, daran als Widerstand sittliches Leben gegenständlich werden könne, das wiederhole der sittlich sich bestimmende Mensch noch einmal in seinem zeitlichen Denken. Er lerne und wolle lernen aus Kants Philosophie, daß der Raum nur eine Anschauungsform unseres Bewußtsein sei, so daß ihm alles körperliche Sein zur Erscheinung in kosmologischem Sinne werde; und er lerne und wolle lernen aus Fichtes Philosophie, daß dieses Gestaltete unserer aprioriſchen Denktätigkeit dennoch im axiologischen Sinne keine leere Erscheinung sei, sondern tiefen Sinn habe. Es sei das versichtbarte Instrument unserer Pflicht.

Der Gegensatz der marxistischen und fichteschen Weltanschauung tritt hier schneidend hervor. Uns stellen sich hier zwei grundverschiedene Typen dar, wie das Verhältnis der Welt der Existenzen zur Welt der Werte bestimmt wird. Für den Geschichtsmaterialisten gibt es keine in sich stehende Geistigkeit. Er kennt nur körperliches Geschehen und mechanisch bedingtes Handeln von Menschen, deren verkapptes kapitalistisches Interesse sich in den Schein ideeller Werte verhülle. Der Sinn alles geistigen Lebens wird ausgehöhlt und vernichtet, indem es als illusionäres Beiwerk der wirtschaftlichen Entwickelung geschildert wird, mit derem Schritte immer wieder alte Wertseifenblasen zerflattern und neue sich in den Gehirnen erzeugen sollen. Für die Philosophie des deutschen Idealismus gibt es umgekehrt kein eigenständiges Naturgeschehen. Natur ist nicht in sich da, sondern sie ist zu etwas da. Sie ist dazu da, um Arbeitsbedeutung für sittlich geistiges Leben darzustellen. In sich ist sie wesenlos, und ihre blinde Naturgewalt soll uns wie wesenloses Nichts sein. Dennoch sind die Dingerscheinungen keine Seifenblasen, wie der Inder will:

„Geh an der Welt vorüber, sie ist nichts“; sondern du sollst darauf zugehen; dann wirst du tausendfältig Aufgaben erblicken, die du ergreifen sollst.

So setzt Marx die Wertewelt zu Schein, Fichte die Dingwelt zur Erscheinung herab. Das prallt gegeneinander wie Hölle und Himmel.

Die Wertleerheit des Naturgeschehens.

Aber muß denn die kosmische Wirklichkeit der Dingwelt vernichtet werden, um die Selbständigkeit geistigen Lebens zu retten? Es genügt zu erkennen, wie absolut wertleer alles natürliche Sein und Geschehen ist, um an der damit unvergleichbaren Art des Wertlebens ganz unmittelbar die Gewißheit zu haben, daß sich Wertleben und Naturgeschehen auf verschiedenen Ebenen befinden. Kein naturhafter Prozeß kann gültige Werthaftigkeit vernichten, und kein werthaftes Erleben braucht die Dingwelt in Vorstellungen zu verwandeln. Weswegen kann kein naturhafter Prozeß gültige Werthaftigkeit vernichten? Deswegen nicht, weil kein Naturprozeß solche hervorbringen kann. Man kann Farben nicht in einem Musikstück suchen, und kein Musikstück kann Farben, wo sie da sind, verschwinden machen. So etwa ist es hier. Nichts davon, daß sich irgendeiner der sich ausgleichenden Energiegehalte in Wertgehalt umsetzte! Darum ist auch undenkbar, daß Wertgehalt, wo er zu seiner Wirklichkeit kommt, von dieser Wirklichkeit, dem Spiele mechanischer Ausgleichungen, berührt werden könnte. Mit den Begriffen „Umsetzen, Hervorbringen“ sind wir ganz auf kosmologischem Gebiete; aber Kosmologisches ist nichts Axiologisches, und Axiologisches ist nichts Kosmologisches.

Freilich der Mensch ist unermüdlich auf der Suche nach Wertwirklichkeit. Er tastet danach in der Dingwelt um sich, er greift danach in eine Überwelt über sich, er klopft danach bei einem allervollkommensten Gottessein an. Indessen wenig gelingt ihm jenes Tasten, Greifen, Klopfen. Zum mindesten, wer mit der Fühlung nach Wert in die Dinglichkeit greift, der greift ins Leere. In keinem Fältchen ihres großen Mantels birgt die Natur das geringste Quäntchen Wertgehalt. Man suche danach das Verhältnis ab, mit dem Naturwissenschaft die Entstehung von Sein und Geschehen bestimmt, das Verhältnis von Ursache und Wirkung! Dies Verhältnis ist seinem Sinne

nach von jeder Wertbeziehung frei. Man sehe bei Atomen und Energien nach! Das sind mathematisierte Größen, alle austauschbar, auswechselbar, gleich geltend und gegen alles Wertsein gleichgültig. Keine mit eigener Bestimmung, innerer Bedeutung, Individualitätscharakter! Und das All der Atome und Energien? Alle Erweiterung, Vergrößerung, Summierung von Ungeistigem machen das Ungeistige nicht geistiger, das Wesenlose nicht wesenhafter.

Dennoch glaubt mancher, der zu nüchtern ist, um das Verhältnis von Ursache und Wirkung mit Wertannahmen zu belasten, das Verhältnis vom Teil zum Ganzen werttheoretisch verwenden zu können. Kein Atom habe eigenen Wertgehalt, aber in der Allheit der Atome finde man den höchsten Wertgehalt. Man selbst sei solch ein Atom, man sei nur ein Teil, darum das Ungenügende und Bedürftige im eigenen Dasein. Aber man sei doch ein Teil: der höhere Wert des Ganzen bleibt uns nicht fremd; er kann auch uns erfüllen, wie das Ganzleben und Einheitsleben eines Organismus jedes Glied durchpulst.

Der Fehler dieser Denkweise, die sich vom All als Ganzem Wertgehalt erträumt, liegt auf der Hand. Gilt das Ganze nur als Summe seiner Teile, nicht als eigene Einheit, so hat es vor dem Teile nichts voraus; vielmehr es gibt dann gar kein Ganzes, es gibt nur immer die Summe der Teile. Bedeutet aber das Ganze eine eigene Einheit, so kann es nicht einfach wie die Teile ausgestattet gedacht werden. Es tritt etwas Neues hinzu, und nun ist wieder nicht einzusehen, wie der Teil ohne weiteres an der höheren Artung des Ganzen teilhaben könnte. Bewegt sich doch weder der Teil zum Ganzen, noch das Ganze zum Teil. Es ist ja alles statisch. Nichts geschieht, wodurch das Ganze von seinem Wert abgeben oder der Teil am Wert des Ganzen teilnehmen könnte. Man entgegnet, dies Ganze sei ein Leben, dessen Wertwellen in alles Einzelne hineindringen. Aber als Grundsubstanz des Alls finden Retorten und Mikroskope immer wieder die Materie, an die manchmal, wie durch Zufall und vorübergehend, Lebensvorgänge angeheftet erscheinen, und manchmal nicht. Leben und Materie sind entgegengesetzte Begriffe und bleiben es, auch wenn die letzten Teile der Materie als Träger von Energien erkannt werden. Denn da ist immer nur physische Energie gegeben, die eingespannt ist in das Gesetz der Energie-Erhaltung, und es gilt immer nur das Gesetz der Entropie, daß die Menge nicht zurückverwandelbarer Energie stets wächst.

Dennoch ist der Begriff des Allebens stets wiedergekehrt. Die Tatsache, daß Leben trotz seiner mechanischen Unerklärbarkeit überhaupt da ist, legt immer wieder den Gedanken nahe, daß solches überall, mindestens in Keimen, in schlummernden Anlagen, gegeben sei, und daß all dies Einzelleben im Mutterschoße eines allumfassenden großen Lebens entspringe.

Zugegeben! Aber das hebt die Wertleerheit des Naturgeschehens einschließlich der Lebensprozesse, die es umgreift, nicht auf. Man muß nur Leben und Leben, nämlich biologisches und axiologisches Leben unterscheiden. Das biologische Leben ist bloßes Leben, ist ichbezogenes seelisches Geschehen, das unter Naturgesetzen steht, ob man seine Mannigfaltigkeit mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung oder mit dem Verhältnisse von Ganzheit und Gliedrigkeit untersucht. Axiologisches Leben ist ein Leben *im* Leben. Der Begriff, den man einzig gebrauchen kann, um das Werden axiologischen Lebens mit allen seinen geistigen Provinzen idealer Werte zu verstehen, ist derjenige der Selbstsetzung, der Selbsterschaffung. Geistigkeit, Wertgehalt wird immer durch sich selber, auf amechanische, überpsychische Weise lebendig, und zwar in menschlichen Seelen. Der Unterschied gegenüber allen Naturprozessen, auch den Prozessen biologischen Lebens, tritt nun gerade um so deutlicher hervor.

Der Wertrausch des Pantheismus.

Es gibt einen Typus der Wertauffassung, der ganz anders orientiert ist. Nicht die Unterschiedlichkeit von Wertgehalt und Naturgeschehen, sondern ihre innige Einheit ist auf den Fahnen des Pantheismus geschrieben. Die Natur sei voll innerer Vernunft und Schönheit. Sie erscheint nicht als etwas Wertarmes, sondern mit Wertgehalt behängt, mit unermeßlichem Reichtum ausgestattet. Man berauscht sich am Gedanken ihrer großen Einheit und Harmonie. So Bruno und Herder, so Goethe und die Romantiker. „Jede Kreatur", sagt Goethe, „ist nur ein Ton, eine Schattierung einer großen Harmonie, die man im großen und ganzen studieren muß". „Bei den Kunstwerken ist immer viel Tradition, die Naturwerke sind immer ein frisch ausgesprochenes Wort Gottes". „Die Konsequenz der Natur tröstet gar schön über die Inkonsequenz der Menschen". „Ihr glücklichen Augen, was je ihr gesehn, es sei wie es wolle, es war doch so schön".

Wie sich in der Gottnatur Spinozas Geltung und Existenz verschwisterte, so ist die Gottnatur Herders und Goethes die Einheit von Existenz und Wertgehalt. Erhabenheit, Pracht, feierliche Majestät, ruhevoller Frieden sei in ihrer beseelten Vernünftigkeit vermählt. „In der wilden Stürme Walten ist's nur Schönheit, die ich schaue, Schönheit, die mich leise labet, leis mein Herz mit Kraft begabet." Es ist bezeichnend, daß man von ethischen Werten, die in das Sein und Geschehen der Natur verflößt werden, hier nicht spricht. Nicht sprach man davon in der Zeit Herders und Goethes. Um ethischen Gehalt in die Natur hineinzuschauen, hätte der Gedanke der Entwicklung mit anderer Wendung genommen werden müssen, als man ihn damals kannte. „Die Schöpfung jetzt am Ziel harrt und schweigt noch.... suchet einen, der mit Geist schmeckt und was er ist, geneußt, suchet, der mit Gottesblick alle Schöpfung strahlt zurück, und der Mensch der Gott er ist", heißt es bei Herder. In der Hervorbringung des Menschengeschlechtes, lehrt er, vollenden sich die Kräfte der Natur, und nun müsse sich die Reihe der Entwicklungen im Prozeß der Geschichte mit einer neuen Kraft, mit der Kraft der Freiheit, fortsetzen; nur im Raume der Freiheit gäbe es ethischen Wert. Fichte hatte den Gedanken weiter zugespitzt. Die Kräfte der Freiheit blühen nicht aus dem Reifwerden und Sichvollenden der Naturkräfte auf. Freiheit sei der Gegensatz aller Natur. Sittlichkeit sei die beständige Vernichtung des Naturhaften in uns und um uns. Freiheitsleben sei geistiges Leben über und wider alle Naturgebundenheit. So schlägt Herders Begriff des Menschen als Freigelassenen der Natur bei Fichte um in den des freien Selbsttäters gegenüber der Natur. Für Wert verfeinelnde und naturbegeisterte Gemüter blieben daher nur ästhetische und religiöse Werte übrig, um die Natur damit zu behängen.

Die spätere Naturwissenschaft hat diese Naturbegeisterung gedämpft. Dem neuen Vitalismus trat der auf Physik, Chemie, Physiologie gestützte Mechanismus entgegen. Das organische Geschehen schien sich in unorganisches aufzulösen. Das pantheistische Allgefühl, das sich in jedem regt, der zum erstenmal den Reiz des Pantheismus auskostet, der sich an dem Gott begeistert, dem es ziemt, „Natur in sich, sich in Natur zu hegen", das ein großes Alleben zu umarmen treibt, blieb so ohne Nahrung. Es konnte bei diesem nüchternen Maschinenschema nur als künstliche Flamme weiterbrennen, — bis der moderne Evolutionismus aufkam. Nun sah man auf einmal nicht nur

ästhetische und religiöse Werte wieder ins All hinein, sondern ethische Werte mit dazu. Auf den Schultern des Goethe- und Herder-Typus, das Verhältnis von Wert und Existenz als Einheitsverhältnis aufzufassen, erhob sich ein neuer, umfassenderer, der Nietzsche-Typus.

Die Vorstellung, die bis zu den Romantikern geherrscht hatte, daß die Welt voll seiender Schönheit sei, tritt jetzt zurück. Sie gilt nur als Gehäuse des in sie verflößten Lebens. Aber dies Leben, das man zu einer biologischen Totalität zusammenfaßt, erhält den Sinn eines ihm innewohnenden Zieles, dessen ethische Werthaftigkeit vorausgesetzt und als Norm unseres ethischen Wollens hingestellt wird. „In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber; in weite Ferne will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten, darum braucht es Höhe." Ein Atem des Fortschrittes drängt beständig aus niederen Wertstufen zu höheren. Alles Leben sei eine klimmende, steigende, vorwärtstreibende Macht, deren Mitarbeiter wir sein sollen.

Hier macht die biologische Entwicklung nicht beim Menschen Halt, wie bei Herder, sondern sie übernimmt das, was bei Herder hinterher in geschichtlicher Entwicklung das Menschengeschlecht im Elemente der Freiheit vollbringen sollte, nämlich die Vergeistigung des menschlichen Typus (Humanität). Die Verwechslung biologischen und axiologischen Lebens bei Nietzsche liegt auf der Hand. Das letztere wird nicht aufgefaßt als ein Leben *im* biologischen Leben, das in eigenem Schöpfertum schreitet, sondern eben weil es Leben im biologischen Leben ist, drängt sich das Mißverständnis heran, es für eine Hervorbringung des letzteren zu halten. Das Schema des Entwicklungsgedankens verführt. Entwicklung soll das biologische Leben nicht nur von den Moneren bis zum Menschen vorwärts getragen haben, sie soll es in sich selbst zu höherer Vollkommenheit, geistigeren Gehalten noch immer weiter tragen.

Wie schief das gedacht ist, wie verwirrend hier Antriebe aus allen drei metaphysischen Spannungen durcheinander geworfen werden, davon ist bereits gehandelt worden.*)

Freilich, Nietzsches Evolutionismus ist vielen zum begeisternden Evangelium geworden. Es ist bezeichnend, daß dies geschehen konnte in einer Zeit, in der man längst verlernt hatte, an den Evolutionismus

*) Vgl. oben: S. 49 ff.

der Idee zu glauben. Man hatte die Gedankenkreise Fichtes, Schellings und Hegels, in denen das Evolutionsprinzip geboren war, vergessen; den Gedanken nämlich, daß Ideen aus sich ein Leben schaffen könnten. Dafür traute man dem organischen Leben ideale Auftriebe, rastlose Selbsterhöhungen in der Richtung sich steigernder Vollkommenheit zu.

Alte und neue Werttafeln und ewige Wiederkehr.

Kalt und höhnisch blieb neben dem biologischen Evolutionismus der Marxismus stehen. Marx hatte aus Hegels System das Evolutionsprinzip geborgt, um es auf das seelenlose Getriebe der Wirtschaft zu übertragen. Ihre Fortschrittswalze bringe immer neue Wertvorstellungen in den Gehirnen der in sie verstrickten Menschen hervor und werfe die Bedeutungsgehalte, mit denen man sich in jedem früheren Stadium erfüllt habe, zum alten Eisen. Der Glaube an eigene Kräfte geistigen Lebens sei ideologischer Trug und Selbstbetrug.

Welche Verschiedenheit im Gebrauche des naturalistischen Entwicklungsgedankens! Diese Auffassungsverschiedenheiten sind im naturalistischen Entwicklungsgedanken selbst begründet. Marx und Nietzsche gebrauchen jeder eine andere Seite desselben. Nietzsche gebraucht ihn, um den Glauben an ideale Gehalte innerhalb des biologischen Lebens zu verankern. Marx gebraucht ihn, um den Glauben an jeden idealischen Gehalt um so gründlicher zu zerstören.

Tatsächlich erlaubt der naturalistische Entwicklungsgedanke diesen doppelten Gebrauch: Nietzsche hat ihn nach der einen, Marx nach der anderen Seite gewendet. Bei Nietzsche das Aufsteigen immer neuen Gehalts, der in seiner höheren Schönheit, tieferen Sattheit stets die früheren Werte hinter sich lasse. Die älteren Wertschätzungen würden rückständig im Verhältnis zu den höheren, reichern und wahreren, die sie überträfen. Insofern klingt bei Nietzsche im Aufjauchzen unter der Seligkeit des Steigens das Wort von der Zerbrechung der alten Tafeln.

Bei Marx sind alle idealen Werte gleich nichtsbedeutend. Die wirtschaftliche Entwicklung, die sie alle hervorbringt und alle wieder vernichtet, bringt sie wie Seifenblasen hervor; in den angeblich idealen Werten erblickt man immer wieder das gedunsene Gesicht kapitalistischer Interessen, und dahinter steht das kalkigweiße, wertleere Gesicht der materiellen Natur, deren starre und sture Hand das Ganze bewegt.

In dieser blutlosen Hand, in dem Fluß und Wandel natürlichen Geschehens, zerbrechen alle Werttafeln. Nach Nietzsche entwerten sich alte Tafeln gegenüber den neuen, in welchen höherer Gehalt aufkommt. Nach Marx kommen niemals ideale Gehalte auf, sondern immer werden reale Interessen hinter dem Scheine derselben stehen, und der Schein jener idealen Gehalte wird zu doppeltem Schein, weil das Wesen der Vergänglichkeit darin ist.

Sollte Nietzsche nicht vielleicht doch die Vernichtungsgefahr erkannt haben, die allem Wertgehalt droht, wenn man ihn in ein Produkt der fließenden Zeit verwandelt? Von dieser Frage aus fällt vielleicht Licht auf das letzte Motiv seiner Lehre von der „ewigen Wiederkehr", mit der er auf einmal von der Entwicklungslehre so gänzlich abbiegt. Wie, wenn er so die Werte, die in der Entwicklung des Lebens aufgestiegen waren, in denen der Segen des Lebens gewesen ist, die ihre Bedeutung, ihr Glück und ihre Schönheit gehabt haben, von der Entwertung durch Vergänglichkeit hätte retten wollen? Sie können, lautet nun die neue frohe Botschaft, durch den Fluß der Zeit nicht ins Wesenlose geworfen werden, sondern ihre unverlierbare Bedeutung bringt es mit sich, daß der Fluß der Zeit immer wieder zu ihnen zurückkehren muß.

Der Verfasser ist unsicher, ob er Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr so auslegen darf. Wir hätten dann bei Nietzsche nicht den Übergang von einer Auffassung biologischen Lebens, — dieses Leben angesehen als klimmende und kletternde Macht — zu einer anderen Auffassung biologischen Lebens — dieses Leben angesehen als jauchzende Lust, sich ewig selbst zu wiederholen, so wie jedes neue Individuum seine Gattung wiederholt. Sondern Nietzsche träte bei dieser anderen, ganz anderen Auslegung in den Reigen des deutschen Idealismus ein, dessen Geist ihm nie fern gewesen ist.

Der deutsche Idealismus enthält ja nicht nur den Gedanken: Wertgehalt ähnelt Wahrheitsgehalt. Wie das Maß der Wahrheit Immergültigkeit sei, so habe auch aller echter Wert eine Werthaftigkeit in sich, die durch keinen Fluß der Zeit berührt werden könne; Werte, die in der Zeit zerflattern könnten, seien nie wirkliche Werte gewesen. Sondern der deutsche Idealismus geht weiter: die ewige Wertidealität ist nicht nur über der Zeit erhaben, sondern sie bestimmt geradezu von sich aus alles fließende Sein, Geschehen und Leben. Sie ist tiefster Grund, ist Wesensmacht auch allen kosmologischen Geschehens.

In diesen Reigen träte der Nietzsche der „ewigen Wiederkehr“ nun ein. Nicht erzeuge, wie er früher gelehrt, das fortschreitende Leben in seinem Stufengange Werte, Bedeutungen, ideale Gehalte und übertanze sie dann mit leichtem Fuße, der sie ins Nichts der Vergangenheit zurückstoße; sondern der innere Gehalt wesenhaften Wertes bestimme seinerseits den Fluß des kosmologischen Geschehens. Dies Geschehen könnte den Wertgehalt, der einmal in ihm aufgestiegen sei, nur scheinbar hinter sich lassen. Im Schoße des Weltgeschehens bliebe er ewige Gegenwart und beuge es immer wieder zu sich zurück. — Dann hieße es auch hier, wie in der übrigen Philosophie des deutschen Idealismus: nicht Zeit zwingt Wert, sondern Wert zwingt Zeit.

Die Werttheorie des deutschen Idealismus.

Damit tritt die Werttheorie des deutschen Idealismus von neuem in unseren Gesichtskreis! Wir erinnern uns an Fichte. Bei Plato waren die Dinge Abbilder seiender Ideen. Bei Fichte sind die Dinge Hüllen seinwollender Ideen, d. h. die Idee in Pflichtprägung setzt sich selbst als idealen Gehalt des Lebens. Ferner: Platos Ideen sind unteilbar. Fichte läßt seine weltschöpferische Idee (das überempirische Ich), eben weil sie ihren Sinn und Gehalt zum aufgegebenen Inhalt unendlicher, geschichtlicher Bewegung setzt, sich ins Unendliche teilen; und nun scheint es, als teile sie sich nicht nur in den Aufgaben und sittlichen Forderungen mit, die von Sinnenwelt und Menschenwelt her an unsern Willen pochen, sondern als sei sie ganz darin aufgeteilt. Neben dem Geistesleben, dessen Geist sie werden will, scheint nichts von ihr zurückzubleiben; kein Rest, der in einem schemenhaften Wertreich frei schwebte! Eine Stätte der Idee gibt es hier nicht, es sei denn im Willen aufgabewilliger Menschen. Aber wie? Sollte nicht die Wertgehaltigkeit der Idee in die von ihr gesetzte Welt hineingetreten sein? Fichte will davon nichts wissen. Es gibt keinen Wert, weder in der Natur, noch beim Menschen. Beide sind „Nichtich“. Erst wenn Menschen ihre sittlichen Aufgaben ergreifen, hört bei ihnen das wesenlose Nichts auf, und sie werden wesenhaft.

Man fühlt hier einen Widerspruch. Die Welt soll nach Fichte wertleeres Nichtich und doch als eine Welt sittlicher Aufgaben für uns bestimmt sein; als unser Arbeits- und Pflichtfeld soll sie uns erscheinen und kann sie erscheinen. Daraus hatte Schelling einen Vorwurf und Einwand gegen Fichte geprägt. Die Welt sei ein Sprößling der

Idee und dennoch wertleer? Müßte nicht der Gehalt der Idee, durch deren Handeln es zur Welt kommt, auch die Welt durchdringen? Hierauf durfte Fichte antworten: Nicht durch „Setzung", sondern durch „Gegensetzung" läßt die Idee Weltlichkeit entstehen. Darum gerade deren Wertleerheit! Jedoch andererseits: Wie kann uns die Welt als Arbeitsfeld und Pflichtfeld auch nur erscheinen, ohne eigenen Gehalt und Bedeutung zu haben? Daran, daß Fichte an seinem Standpunkt arbeitet, daß er immer wieder dies und jenes daran ändert, merken wir, daß er das Gewicht dieses Einwurfs empfunden hat. Trotzdem ist ihm die Natur immer Nichtich geblieben: ein axiologisches Nichtich, totes Sein und tote Bewegung; und ein kosmologisches Nichtich, Schein für unsere Sinne. Nur: dieser Schein für unsere Sinne müsse da sein, damit Aufgaben für unser Herz da sein könnten. Aus solchem ethisch geforderten Schein dürfe nicht schädliche Wirklichkeit werden. Denn wäre das vor uns hingebreitete materielle Universum mehr als Schein, hätte es eigene Wirklichkeit und Wirksamkeit, so würde an seiner leeren Unsinnigkeit der Sinn und das Dasein geistigen Lebens unmöglich werden.

Den einfachsten Ausweg aus dieser Verlegenheit würde die Erkenntnis gewähren, daß der Sinn geistigen Lebens so absolut in sich selbst gegründet sei, daß er von keiner Naturgewalt berührt werden könne. Wir dürften dann die Wirklichkeit des Universums ruhig annehmen. Darin freilich hat, nach unserem bisherigen Befunde, Fichte durchaus recht, daß das Universum bei aller Unendlichkeit seines kosmologischen Seins axiologisches Nichtsein ist. Nur in der Seele vollzieht sich geistiges Leben und quillt von innen her auf. Es holt sich die Geistigkeit nicht von außen hinein. Von dort käme nur Ungeistigkeit, nach den Gnostikern sogar Widergeistigkeit. Weil aber nach Fichte die äußere Ungeistigkeit, wenn auch nur als Erscheinung, aus der Geistigkeit der Idee stammen soll, so bleibt allerdings seine Lehre vom Einwande Schellings gedrückt.

Fichte und Schelling haben damals einen Kampf um die Wertgehaltigkeit der Natur geführt. Schelling sah die Natur in der Weise der Romantiker mit ästhetischem Wertgehalt erfüllt. Bei Fichte, dem Ethiker, klang es in der Weise Kants, „es gibt nichts in der Welt, noch außerhalb der Welt, was für Wert gehalten werden könnte, denn allein ein wesenhaftes Leben". Schellings Auffassung siegte, und damit zog die Naturspekulation in die Philosophie des deutschen Idealismus ein. Desgleichen erweichte sich der Unterschied

der äſthetiſchen und ethiſchen Werte, und Hegel konnte nun verſuchen, die unbewußte Wertgehaltigkeit der Natur hier, die ethiſchen, äſthetiſchen und religiöſen Werte dort in einer ſauberen, logiſchen Linie zu verbinden und ſich mittels antithetiſcher Übergänge auseinander entwickeln zu laſſen.

Die Lehre Hegels iſt gewiß großartig und ein echtes Syſtem des deutſchen Idealismus. Nach dem deutſchen Idealismus ſind wir und alle Dinge aus ideeller Kauſalität hervorgegangen; alles Weltſein ſtammt vom Wertſein, vom Überich, der praktiſchen Vernunft, handelnder Geiſtigkeit, oder wie man die weltſchöpferiſche Idee ſonſt nennen möge. Das gilt ſowohl für Fichte, wie für Hegel. Dazu kommt bei beiden der ſcharfe Unterſchied gegenüber dem platoniſchen Wertontologismus, der auch ihren Unterſchied gegenüber der Lehre bedingt, die die ideelle Kauſalität in göttliche Hände legt. Bei beiden iſt die Idee kein ſeiender oder überſeiender Wertgehalt. Erſt in der Bewegung einer Welt, die durch ſie wirklich wird, vermag ſich die Idee ihrerſeits zu verwirklichen. Hegels Idee verwirklicht ſich als dieſe Bewegung; Fichtes Idee verwirklicht ſich erſt in Menſchenſeelen, bei denen der Gegenſatz zur Weltbewegung erwacht. Dieſen Menſchenſeelen erſcheinen nach Fichte geiſtige Aufgaben; jedem Menſchen erſcheinen ſeine beſonderen Aufgaben, wie ſie durch ſeine natürliche Art und ſeine geſchichtliche Lage bedingt ſind. Nach Hegel erſcheinen nicht geiſtige Aufgaben, ſondern es entwickeln ſich geiſtige Gehalte in einer wohlgeordneten Folge von Stufen, deren höchſte das göttliche Beiſichſelbſtſein der Idee in Kunſt, Religion und Philoſophie iſt. Die Idee iſt bei ihm nicht nur Weltſchöpferin, ſondern Gottesſchöpferin.

An Hegels glanzvoller Lehre iſt zweierlei bemerkenswert. Einmal der Evolutionsgedanke. Schon vor Hegel hatte Herder von Entwicklung geſprochen. Aber ſie war von Gott vermittelſt der Schöpfung eingeleitet und hatte nur bis zum Menſchen geführt. Hegel läßt die Entwicklung mit logiſchen Gehalten beginnen und führt ſie in die unbelebte Natur weiter, bis ſie im abſoluten Geiſt göttliche Höhe erreicht. Ferner: Herder läßt uns im Unklaren über die Beſchaffenheit der Entwicklung. Hegel findet ihr Weſen haarſcharf in der Theſis, Antitheſis und Syntheſis begrifflicher Gehalte. Es iſt ein Zuſammenſpielen von Ergänzung und Entfaltung, etwa zu vergleichen dem Prozeſſe, den in der organiſchen Natur die Verſchmelzung von Samenzellen und Eizellen einleitet. Die beiden andersgeſchlechtlichen Zellen ergänzen ſich, und mit der geſammelten Kraft der in

beiden steckenden Anlagen *entfaltet* sich das gemeinschaftliche Ganze zu einem neuen pflanzlichen oder tierischen Individuum. Durch die gegenseitige Ergänzung von Verschiedenem ermöglicht sich gesteigertes Werden: das ist auch Hegels Grundgedanke. Zusammengelegtes Kapital verschafft reichere Betriebsmöglichkeit.

Wir haben der Grenzen solchen Evolutionismus schon einmal gedacht. Niemals kann mehr erreicht werden, als in den ursprünglichen Anlagen keimhaft vorhanden ist. Das gilt, ob es sich um Begriffe oder um Zellen handelt. Man stelle sich vor, daß in einer Reihenfolge immer neuer Vermischungen endlich eine Gastrula entstanden sei, die die Möglichkeit aller biologischen Arten in sich vereinigte. Sie würde sich dann zu einem Organismus entfalten, der den Reichtum des ganzen Tier- und Pflanzenreiches in sich zusammenfaßte, aber nimmermehr eine absolute Höhe über der Mannigfaltigkeit der einzelnen Art darstellen könnte, aus deren Keimplasma sie entstanden ist. Es wäre, wie wenn man aus einer beliebig weit fortgesetzten Zahlenmenge eine Summenzahl bildete. Die herauskommende Zahl wäre immer wieder nur eine Zahl mit den Eigenschaften der endlichen Zahlen; sie gliche unvermeidlich ihren Vorgängern in der endlichen Natur, so hoch die Eigenschaften dieser endlichen Natur durch Summierung, Multiplizierung, Prozentierung gesteigert wären. Kurz, es gibt keinen stetigen Fortgang vom Endlichen zum Unendlichen, selbst wenn Endliches in unendlicher Menge da wäre, sich durcheinander ergänzte und sich das Ergänzte noch so potenziert entfaltete. Überunendliches kann nur von *Anfang an gegeben sein*, oder es *erschafft sich selbst*. Es erschüfe sich dann in einem Wunder, das mit jeder naturhaften Entfaltung, Ergänzung, Entwicklung unvergleichbar wäre, nicht aus dem Endlichen, aber vielleicht im Endlichen. Auch erschüfe es sich nicht in langer Linie nach und nach, sondern bräche auf einmal in einer neuen Art der Wirklichkeit hervor, die außer Verhältnis mit allem Entfaltbaren und Entwickelbaren stünde.

Aber *Hegels* Evolution ist ja keine naturalistische Evolution. Sie gibt sich als Evolution einer „Idee". Die Hegelsche Idee schaut uns an in dem metaphysischen Gesetze, das die ganze von ihm geschilderte Entwicklung treibt. Durch dies Gesetz ist bedingt, daß immer wieder eine bereicherte Einheit in sich zusammenschließen muß, was vorher gegensätzlich auseinandergetreten war und auseinandertreten mußte. Das Lebenwerden der Idee besteht darin, daß sich in diesem Dreischritt unaufhaltsam ein Aufstieg nach dem anderen vollzieht. Wo wir hin-

blicken, ist enthüllte Idee. Es kommt nur darauf an, in welcher Höhe sie enthüllt ist. Wir haben nämlich jetzt einen Maßstab in die Hand bekommen, um alles, was es an Wertgehalt in der Welt gibt, nach dem Grade dieses Wertgehalts auszumessen. Wir fragen die betreffende Erscheinung: „Bis zu welcher Höhe ist die Idee in Dir gekommen? Auf welcher Stufenleiter ihrer aufsteigenden Entfaltung stehst Du? Stellst Du ein reicheres oder ein ärmeres, ein volleres oder ein leereres axiologisches Sein dar?“ In dieser „Phänomenologie des Geistes“ bekommt alles seinen Geistesrang angewiesen, der mehrfach sein kann. Z. B. sofern der Mensch organisches Wesen ist, nimmt er teil an dem Bedeutungsgehalt der Idee, der im organischen Leben verwirklicht ist. Sofern er in rechtlichen Ordnungen steht, nimmt er teil an dem reicheren und erhöhten Bedeutungsgehalt, den die Idee in diesen Ordnungen angenommen hat. Sofern er philosophisch spekuliert, nimmt er teil an der allerreichsten und allerhöchsten Evolutionsstufe der Idee.

Wir entgegnen: Der Mensch steht niemals schon auf irgendeiner Stufe göttlichen Wertgehalts, die sich aus sich selbst durchgesetzt und vorwärtsgeschoben hätte, ohne daß von ihm etwas eingesetzt wäre. Keine Rede davon, daß wir, je nachdem wir die eine oder die andere Kulturtätigkeit ergreifen, in einem göttlichen Werte wären, der dieser Kulturtätigkeit als solcher innewohnte, sondern wir denken mit der deutschen Mystik: „sofern wir bloß existieren, ist uns Gott nicht näher als jedem Stein oder Körnlein“; und fügen hinzu: sofern wir in einer bestimmten Kulturtätigkeit als solcher stehen, ist uns Gott nicht näher als jedem Stein oder Körnlein.

Die Werttheorie der deutschen Mystik.

Existieren Werte? Nach dem Marxismus nicht. Aller Wert ist nach ihm subjektiver Schein, den die wirtschaftliche Bewegung in menschlichen Gehirnen anzündet. Das war die erste Wertauffassung, die wir berührt hatten. Unser menschliches Wertbedürfnis verlangt aber nach dem Dasein objektiven Werts. Solcher sei in der Natur zu finden, sagten uns Herder, Goethe, Nietzsche. Demgegenüber mußten wir die Wertleerheit der Natur betonen; weder im Verhältnis von Ursache und Wirkung, noch von Teil und Ganzem sind Wertbeziehungen gegeben. So wandten wir uns an die Philosophie des deutschen Idealismus. Nach Fichte bleibt die Natur ein wertleeres

Nichtig; ebenso ist unser seelisches Sein wesenlos und gehaltlos, so lange bis wir uns in freiem, sittlichen Handeln geistig selbst setzen. Dann setzen wir auch unsere Umwelt geistig mit und sehen sie als die sittliche Arbeitswelt, als die sie angelegt ist. Inwiefern angelegt? Weil die Welt und alles Leben in ihr von der „Idee" erzeugt wird, die sich selbst setzt und anderes sich gegenübersetzt.

Hegels Evolutionismus erschien demgegenüber als ein Rückschritt. Er vernichtet den Charakter des Aufgegebenen, der mit dem Wertgehalt vor uns hintritt, desgleichen den freien Einsatz des Menschen, der solchen Wertgehalt ergreift. Das Schema, in das der Prozeß der Weltbildung und Bedeutungserzeugung gezwängt ist, macht seinen Ablauf zu einen fest bestimmten und ertötet über der ausrechenbaren Notwendigkeit des Fortschritts den Begriff freier, geistiger Schöpfung. Kein Zufall, daß der idealistische Evolutionismus Hegels so bald in naturalistischen Evolutionismus umgeschlagen ist.

Aber auch Fichtes Selbstsetzungs- und Gegenübersetzungslehre, sahen wir, war in einer Sackgasse stecken geblieben. Wenn Natur von der Idee herstammt, sei es auch durch Gegenübersetzung, muß sie dann nicht Wertgehalt enthalten? Fichte ist unter dem Gewichte dieses Einwands zu einer Umgestaltung seiner Lehre geschritten. Die rechte Korrektur und Abwehr hätte er bei den Denkmitteln der „deutschen Mystik" finden können, deren Wiederentdeckung dem späteren Schelling vorbehalten war. Fichte hat die deutsche Mystik nicht gekannt, so nahe seine Lehre an sie heranschwingt.

In der „deutschen Mystik" hören wir nichts von einer Idee, die weltschöpferisch wäre. Dort tritt die Frage nach dem Ursprunge der Welt überhaupt zurück. Nicht um das Verhältnis von Wert und Welt handelt es sich dort, sondern um das Verhältnis von Wert und Seele. Aber schöpferisch ist der Wert auch hier, nicht weltschöpferisch, sondern selbstschöpferisch; selbstschöpferisch nämlich in der menschlichen Seele. Ehe er sich in der Seele schafft, ist nach Eckehart Wert überhaupt nicht da, weder in der Natur, noch über den Wolken, noch in uns. Dieser Wahrwert, der nur ist, indem er sich in uns schafft, ist „Gott". Die Dinge und Seelen aber stammen aus der „Gottheit", in dem uns bekannten Sinne, daß diese sie als die einigende Funktion der Bestimmtheiten durchwest, aus denen die Einzelwesen aufgebaut sind. Für sich ist die Gottheit ohne Bestimmtheit, stille Wüste, dunkles Gottesnichts geblieben.

Der Gedanke, daß Wert überhaupt nicht da ist, sondern sich selbst erschafft, hat eine gute methodologische Kehrseite. Er bewahrt vor allen Versuchen, Kosmologie und Axiologie zu vermischen, Weltsein von Wertsein abzuleiten. Genug, die „Gottheit" als gemeinsame Wurzel von Wert und Existenz anzusehen! Daß sie west, das heißt, die Bestimmtheit jedes Existierenden zu eben diesen Existierenden vereinigt, macht die Einzelwesen möglich; damit daß sie sich schafft, wird Wertleben geschaffen. Wertleben, nicht freischwebender Wert! Denn es gibt in keinem denkbaren Sinne Wert, außer als wesenhaftes Leben.

Wie nahe rückt an diesen so schlichten, wie gewaltigen Eckehart-Gedanken die Philosophie Fichtes heran, und wie entfernt sich von ihr der Geist Hegels! Allerdings, sofern wir uns von Hegels Idee einen Begriff machen, wie sie ist, ehe sie in ihren Entfaltungen sichtbar wird, besteht zwischen ihr und der Gottheit Eckeharts, jener stillen Wüste, dem weltlosen Gottesnichts, kein Unterschied.

Erst in der Evolution wachsen ihr Bestimmtheiten zu. Vor der Evolution ist auch sie gänzlich unbestimmtes Nichts. Nur freilich, für Hegels Idee ist der Evolutionsprozeß wesentlich. Sie kann gar nicht anders als in Entwicklung dasein; zunächst vorweltlich in einem bewegten logischen Spiel und Gegenspiel reiner Begriffe, nachher als dinghaftes Sein, das die große Antithesis zu jenem Begriffsreich bildet usw. Daß sie logisch, dinglich, seelisch, zuletzt geistig wird, das eben sind die Entfaltungsstufen der Hegelschen Idee.

Eckeharts Gottesnichts bleibt, wie es ist. Es west durch die Dinge, wie es durch die Seelen west, wird aber nicht zu Ding und Seele. Mag Ding und Seele entstanden sein, wie man wolle; die Gottheit hat in ihnen keine Wirklichkeit gefunden, auch nicht eine unfertige, mangelhafte, vervollkommnungsfähige, sondern gar keine! Das Sein der Dinge und Seelen bleibt göttlicher Wirklichkeit gegenüber, wie sie der Gottheit eignen würde, wenn sie aus ihrem Nichts zu ihrem Sein hervorgehen könnte, immer gegensätzlich. Darum muß sich die Seele erst zu Nichts machen, um die Stätte der Geburt Gottes aus der Gottheit zu werden. Diese Geburt vollzieht sich dann in ihr ohne Übergänge, ohne Zwischenstufen in einem Nu. Gott wird, wenn er wirklich wird, nicht erst als Welt wirklich, sondern immer sogleich als Gott. Es ist immer ein Gegensatz und immer ein Sprung. Das können die vielen kleinen Überhöhungsschritte, die Hegel ein-

führt, um ein kontinuierliches „Werden“ Gottes glaubhaft zu machen, nicht verdecken.

Viel mehr ähnelt der Gottheit Eckeharts jenes Überich des Jenenser Fichte, das sich zum Sinn einer weltgeschichtlichen Bewegung setzt. Es ist zunächst auch nur Nichtsein, abstrakte Geistigkeit. Freilich, die Gottheit Eckeharts tut nichts, Fichtes Gottheit ist handelnde Geistigkeit; sie setzt sich gegenüber eine Welt und läßt in diesem Gegenübergesetzten ein Reich von Seelen wirklich werden, um sich in ihnen verwirklichen zu können. Dabei nimmt sie weder das Sein der Dinge (das sowieso nur Erscheinung ist), noch das Sein der Seelen an, sondern bleibt dazu gegensätzlich. Ihre Weltschöpfung ist eben Gegenübersetzung, nicht Setzung. Mit dem Dasein der Welt hat der Urprozeß schaffender Geistigkeit aufgehört. Seelenleben ist entstanden. Fortan liegt es beim Menschen, ob es zu Geistesleben kommen kann; ob er aus dem Zustande des Nichtich, in dem sein empirisches Selbst gegeben ist, zum wahren Ich aufwachen, sich in einen von geistigen Aufgaben bewegten Menschen verwandeln wird.

Man erkennt: hier erst ist die genauere Stelle, wo Fichtes handelnde Geistigkeit, sein Überich, und Eckeharts Gottheit nahe zusammenrücken. Eckeharts Gottheit hat überhaupt noch nicht gehandelt, aber Dinge und Seelen stehen ihr irgendwie fertig, als ein leeres Sein, in welchem sie tot ist, gegenüber. Fichtes Überich handelt nicht mehr, Dinge und Seelen sind fertig geworden. Nun klafft auch hier der Gegensatz zwischen einer Ungeistigkeit, die da ist, und einer Geistigkeit, die sich noch nicht belebt hat, weil sie sich erst im menschlichem Tun beleben kann. Eckehart hätte dieselbe Vorgeschichte von seiner Gottheit erzählen können. Daß Schelling Fichtes „Idee“ (Überich) Gott ähnlich auffaßte, nicht Gottheit ähnlich, das rief seinen Einwand hervor, daß die aus ihr entquellende Natur den Wertgehalt der Idee teilen müsse. Tritt aber an die Stelle des abstrakten Überich, der Fichteschen Idee, Eckeharts Gottheit, so bewahrt deren gänzlicher Mangel an Bestimmtheit vor dem Fehler, den Hervorgang der Welt aus ihr so anzusehen, als ob dabei Werte aus der Gottheit hervor- und in die Dinge hineingetreten wären.

J. G. Fichtes spätere Wertlehre.

Fichte, ohne Kenntnis der deutschen Mystik, hat späterhin einen anderen Weg beschritten.*) Er bleibt dabei, daß die Natur axiologisch wertleer und kosmologisch nur Erscheinung sei. Aber die Idee, sein früheres Überich, die handelnde, setzende und gegenübersetzende Geistigkeit, ist nicht mehr weltschöpferisch. Diesen Kerngedanken des deutschen Idealismus, den er selbst begründet hatte, gibt er auf. Die Idee ist nicht mehr vor aller Zeit und allen Dingen da. Der Einwand Schellings ist in der Wurzel abgeschnitten, da eben der Idee die kosmologische Funktion überhaupt genommen ist. Sie hat rein axiologische Prägung erhalten. Bei dieser schwebt sie nicht mehr, wie früher, gleichsam rein für sich. Ihre Quelle ist Gott — ein Strahl von ihm, der durch das Prisma der Zeit in die Geschichte fällt — und ihre Stätte ist die menschliche Seele, die an diesem Strahle gleichsam Feuer fängt. Der Brand, in den die Seele gerät, ist die Selbstbelebung göttlichen Geistes, wie er in diesem Menschen und in diesem geschichtlichen Augenblick Leben werden will. Die dingliche Natur aber bleibt nach wie vor Erscheinung; es gibt nur Gott und Seelen.

Damit verschwindet die frühere Ähnlichkeit mit der Lehre Eckeharts. Fichte läßt bei einer höchsten Wirklichkeit, die schon gegeben ist, auch höchsten Wertgehalt gegeben sein. Nur als eine Abstrahlung derselben tritt die Idee in das Zeitleben ein. Aber darin, daß die Idee in dem Augenblicke, wo der Mensch aufhört sich selbst zu betonen, in seiner Seele als übernatürlicher Antrieb hervortritt und sich schaffend, ihn umschaffend, gestaltet, entwickelt sich eine neue Ähnlichkeit mit Eckehart; nur daß sich bei diesem Gott selbst in der Seele entsiegelt, bei Fichte es die Abstrahlung Gottes bleibt. Genauer, da immer neue Ideen in die Geschichte eintreten, so versichtbart und gestaltet sich in den Menschenseelen vielfache Ideengeistigkeit, in der sich Gott immer neu abbildet.

Überblicken wir die geschilderten Wertlehren! Wert ist überhaupt ungegeben; es gibt bloß Wertschein: so Marx. Wert ist in der Natur ungegeben; aber Wertleben kann sich in der Seele des Menschen gestalten, indem die Idee ein selbständiges Leben in ihr gewinnt: so Fichte in der zweiten Periode seines Philosophierens. Wert ist in

*) Vgl. meinen Aufsatz „Fichtes religiöse Entwicklung" in den Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus.

der Natur gegeben, weil sie die Entfaltung unbewußten Schaffens, einer künstlerisch spielenden Urtätigkeit ist: so Schelling. Ähnlich Hegel: alles Natürliche ist Entfaltung der logischen Idee, darum sinnhaft, bedeutungsvoll. Der Lebensprozeß der Natur steigert sich aus sich selbst zu immer größerer Werthöhe: so Nietzsche. Wert ist in Gott, dem höchsten Gut, überweltlich gegeben; er erschafft eine Welt, deren natürliche Vollkommenheit sich in ihrer weisen Ordnung ausdrückt. Den Seelen der Menschen aber gibt er durch Jesus, daß sie des höheren Gutes geistigen Himmelreiches teilhaftig werden:*) so das Christentum, dessen Wertgesichtspunkten wir uns nunmehr zuwenden.

Der Wertstandpunkt des Christentums.

Der Pantheismus sieht die Wertwirklichkeit in einer Gestalt, als göttliches Alleben. Vielleicht würde er bestreiten, daß man diesen Wert überseiend nennen dürfe: gut, so nennen wir ihn inseiend. Der Theismus kennt überseienden Wert in zweifacher Gestalt: Einmal als Gott, den Weltschöpfer, sodann als Christus, das Lebensgut. Gottes Weltschöpfung liege unendlich weit zurück, Christus als Lebensgut sei im Anfange unserer Zeitrechnung in die Erscheinung getreten.

Gott als Weltschöpfer? Die höchste Werthaftigkeit als Ursache eines Seins, das an Wertmangel, Wertbedürfnis, bis ins Innerste krankt? Man fragt sich: könnte die Welt in solcher Unvollkommenheit da sein, wenn Gott von allem der Anfang wäre? Setzen wir das Vollkommene als erstes und lassen das Unvollkommene darauf folgen, so wird kein Schuh daraus, man müßte denn bei Theodizeen Hilfe suchen. Um so besser reimt sich die umgekehrte Annahme: die Welt ist unvollkommen, also kann das Vollkommene nur hinten nachkommen. Nicht als Ursprung und Anfang ist Gott zu denken; er muß in irgendeiner Weise erst erzielt werden. Fragt man, wie es dann aber zur Welt gekommen sei, wenn nicht durch die Ursächlichkeit Gottes, so lautet die Antwort, die wir schon kennen: das Sein der Welt ursacht im Unsein.

Die Bedenklichkeit, daß Gott, der Inbegriff alles Wertes, eine Welt in Wertarmut und Wertbedürfnis geschaffen habe, wandelt sich in jenem Eckehartschen Zorngespräche der Seele zu einem Vorwurfe gegen Gott: „Wie hast Du es, Gott, aushalten können, neben Dir eine

*) Die Seele ist der grüne Tannenreiser. Das Lichtlein, das darauf angezündet wird, ist die Liebe.

schuldbeladene Endlichkeit zu schaffen und dabei ruhig auf Deinem Throne zu bleiben?“ Man könnte sich das Gespräch fortgesetzt denken mit der Entgegnung, Gott habe es nicht ausgehalten; das zeige das Wunder von Bethlehem. Ob nicht dennoch die Seele bei ihrem Zornmut beharren wird? „Wie hast Du erst Jahrtausende warten können, um die Welt aus Schuld zu retten? Aber ich sehe ja, in Christus ist eine Göttlichkeit lebendig geworden, die Deine alttestamentliche Göttlichkeit weit beschämt trotz aller Versuche, ihn und Dich in einer Person zusammenzunehmen.“

In der Tat, Gott in die menschliche Gestalt hineingeboren, ist nach christlicher Auffassung der Höhepunkt der ganzen Geschichte. Demnach ist das Dasein Gottes, wie es vorher gegeben war, kein vollendetes gewesen. Größer als das reine Gottestum ist das Gottmenschentum. Da hat Gott selbst sich göttlich überhöht. Erst in Jesus, dem menschlich-lebendig werdenden Worte, erreicht er seine eigene Vollendung. Das Dogma von der Wesensgleichheit und dem ewigselben Zusammenbestehen des Sohnes mit dem Vater verschüttet den Gedanken, daß Gott nicht Christus ist, sondern Christus wird. Vielmehr dieser Gedanke wäre noch eine Halbheit — er rundet sich erst, wenn man die Vollgöttlichkeit, die als Gottmenschentum hervortritt, nicht aus einem minderwertigen Gottessein entspringen läßt, sondern ihr eigenes Schöpfertum annimmt. Es ist größer gedacht, daß Gott sich selbst schafft, als daß er eine Welt schafft, die gegen ihn abfällt; und es schadet ihm nicht, daß Welt vor ihm da ist. Damit sich Gott im Menschentum schaffen kann, muß ja Menschentum vorher gegeben sein, Menschentum und all das übrige, was damit zusammenhängt, die ganze Welt körperlicher und seelischer Einzelwesen. Sie kann nicht durch sich selbst sein, sie darf nicht das halbwertige Erzeugnis einer überwertigen Ursache sein; so muß sie aus derselben weltlosen Tiefe entsprungen sein, aus der sich, in Überhöhung des Weltprozesses, Gott zu Gott erschafft.

Aber nicht nur das Verhältnis Gottes zu Christus drängt nach einem anderen Auffassungssinn, als dem, der im Dreieinigkeitsdogma festgelegt ist. Dieser andere Sinn bietet sich stets als der stärkere und überwindende an, wo immer wir die kirchliche Lehre anfassen. Die letztere spricht z. B. vom heiligen Geist und nagelt in die Selbigkeit von Gott mit Christus auch ihn hinein. Damit beraubt das Dreieinigkeitsdogma noch eine andere Gottesgeburt ihres eigentümlichen Charakters, die nicht im Leibe, sondern in der Seele geschieht. Während

nämlich Christus nur in der reinen Jungfrau göttlich lebendig geworden ist, und zwar im Fleische, so kann der heilige Geist in der Seele aller lebendig werden. Er verlebendigt sich in uns als heilige Liebe, als eine übereinzelhafte Geistigkeit, die unser Fühlen, Wollen, Denken mit ihrer Klarheit durchleuchtet.

Hier ist ein inneres Neusetzungswunder, dessen Zergliederung gleichfalls, wie die Bethlehemgeburt, den alttestamentlichen Gottesbegriff sprengen müßte. Aber die Dreieinigkeitslehre vermischt und verwischt auch hier. Sie verschüttet den abgrundtiefen Unterschied, der zwischen dem Weltschöpfer der Bibel besteht, der als ewig gegebenes Sein angeschaut wird, und einer inneren Auferstehungsgewalt, die sich zu ihrem göttlichen Selbst in Seelen entbindet. In der Einheit der Personen wird die klaffende Dreiheit der Begriffe begraben. Der heilige Geist, aufgefaßt als eine Göttlichkeit, die sich selbst schafft, indem sie sich in Seelen schafft, ist so recht der deutsche Gott, wenn man ihn nach der deutschen Mystik nennen darf. Die deutsche Mystik heißt ihn den Christus, der in der Seele geboren werde. Die einmalige Christusgeburt im Leibe der Gottesmutter ist ja nur gedacht als Mittlertum, damit sich bei allen Menschen die Geburt in der Seele ermögliche. Es hindert nichts, daß die letztere unmittelbar eintritt, wenn nur die gleiche heilige Kraft wirksam ist, die bei Christus tätig war, die überhaupt ihr göttliches Leben im Menschen sucht, die sich nicht über leere Vorzeiten hin in einem leeren Raum gestaltet, sondern auf den Menschen wartet, damit sie Gott im Menschen werden kann. Gott im Menschen ist nicht das Geringere oder Gleiche, sondern das Höhere als Gott für sich (Gottheit). Vorher war er Dunkelheit, die erst in der Seele zu Licht wird; vorher Rauch und Qualm, der erst in der Seele warm und scheinend wird; vorher Kohle. Sie muß in der Seele das „Fünklein" finden, das sie anzündet. Dann gewinnt sie in ihr das Leben der Liebe. Man braucht die Fäden des dogmatischen Gewebes nur auseinanderzuknäueln so weben sie sich, wie von selbst ein in den Vorstellungskreis der Philosophie des Ungegebenen.

Dies nochmals, wenn wir das Verhältnis Gottes zur Welt im kirchlichen Lichte betrachten. Gott hat, nach dem biblischen Glauben, zwar Endliches, aber nichts Unvollkommenes geschaffen. Der Urzustand der Welt, wie sie aus seiner Schöpferhand hervorgegangen, sei paradiesisch gewesen. Erst durch die Sünde des Menschen, durch den Abfall seines Willens vom Gotteswillen, sei die Schöpfung verdorben worden. An dieser Abfallslehre fällt die großartige Stellung auf,

die dem menschlichen Willen eingeräumt wird, die ihn zum Weltenschicksal macht. Er ist Verursacher der unheilvollen Veränderung, die in die Welt gekommen ist. Realer Unwert, der in Gottes lichter Vollkommenheit keinen Platz hatte, ist durch ihn ins Leben getreten. In der eigenen Seele rief der menschliche Wille den Strom des Verderbens hervor, der, von dort weiterschreitend, die ganze Schöpfung ergriffen hat.

Der menschliche Wille ist hier gesehen als der Urheber einer alles durchfressenden, alles verkehrenden Gegengöttlichkeit. Diese gilt einerseits als furchtbare, unserm sittlichen Empfinden unerträgliche Strafe, die Gott verhängt, andererseits muß ihr gegenüber Gott besondere Vorkehrungen treffen, um sein Bild in der Schöpfung und in der menschlichen Seele wieder zu retten.

Tiefer Sinn ist hier mit logischem und sittlichem Widersinn gemischt. Der Sinn läßt sich folgendermaßen ausdrücken: der welterschaffende Gott ist gegenüber aller Wertnegativität, die durch die Welt, so wie sie jetzt ist, geht, unschaffend gewesen. Er verhält sich ihr gegenüber als Nichtsein, als stille Wüste, in der keine Regung, keine Bewegung ist, und die Welt in ihrem Urzustande spiegelt sein reines Nichts gegenüber allem, was Übel, Schuld, Tod, Hölle oder sonstiger Unwert ist. Der menschliche Wille hat es erschwungen, daß alle jene Negativität ins Dasein getreten ist. Durch ihn ist göttliches Widerleben hervorgebrochen; aber dies Widerleben ist stärker als er. Unmöglich kann er es aus sich erzeugt haben. So bleibt nur übrig, daß er durch seine Gegenbewegung das Widerleben aus Gott geweckt hat, daß er eine in Gott selbst verborgene Negativität zur Bewegung gebracht, zu eigenem Fluche und Verderben aufgeschlossen hat, etwas, daß in Gottes uranfänglichem Schöpferwillen als ein Nichts geblieben war. Gott schuf aus der Liebespositivität seines Willens die Welt zur Schönheit und Seligkeit; der menschliche Eigenwille entsiegelt aus Gott die göttliche Negativität, als ein überindividuelles Zorn- und Grimmleben.

Sieht man den Sündenfall so an — es ist die gewaltige Auffassung von Jakob Böhme, die von Gott das Gesicht der Rache nimmt —, so drängt die Gedankenführung weiter. Wenn nämlich die Bewegung des Menschenwillens Anlaß ist, daß sich göttliches Finsterleben in uns erschafft, so muß es an der entgegengesetzten Bewegung des menschlichen Willens hängen, daß sich göttliches Licht- und Liebensleben in der Seele gebiert. In der uranfänglichen Gottheit ist beides versiegelt;

nicht daß sie sich schon in sich selbst als Liebesgöttlichkeit ausgeprägt hätte. Für sich ist die uranfängliche Gottheit nur dunkler Naturgrund, ein stummes Schweben zwischen der Bestimmtheit als Wert oder Unwert. Solche Wertbestimmtheit nimmt sie nur in der menschlichen Seele an. In dieser sucht sie sich als Lichtleben zu erzielen und findet die Stätte dazu in jedem guten Willen. Hindert aber menschliche Eigensucht die Lichtgeburt, so erwacht dennoch die Gottheit in der Seele zu Leben, jetzt zu einem ihr widerwilligen Leben, das für uns Zorn und Grimm und Hölle ist.

Welche Teile der christlichen Dogmatik wir betrachten, immer ist das Ergebnis das gleiche. In ihr sind Schätze verborgen, aber heben kann man sie erst, wenn die Gottesverseinlung verschwindet. Die Liebe eines seienden Gottes ist, wenn man die Qual und Not in der Natur betrachtet, sehr anfechtbar; die gottseiende Liebe ist unanfechtbar. Damit diese Liebe Lebensmacht gewinne, muß das Bild des seienden Gottes verblassen. Für die axiologische Erfahrung des Gottesguts der Liebe ist der Glaube an den kosmologischen Gott nicht notwendig; im Gegenteil, die Forderung solchen auswärtigen Glaubens treibt viele von der Schwelle des Paradieses fort, das sich ihnen inwendig öffnen will. Man fragt manchmal, ob für diejenigen, die den Glauben an eine göttliche, die Welt regierende Macht verloren haben, Religion noch möglich sein kann? Für die Zweifler und Verneiner, die Pessimisten und Positivisten, für die Menge derer, denen es die Strenge ihrer naturwissenschaftlichen Überzeugung, die Ehrlichkeit ihrer Logik, des Gottes in ihrem Denken, verwehrt, dem Heimatliede, dem Kinderwiegenliede ihrer Jugend zu lauschen.

Man sollte hier gar nicht erst fragen. Es ist gar kein Zweifel, daß das Wunder göttlicher Liebe, dessen der positive Christ auf Grund seines Glaubens an Gott und an die Erlösung durch Christus gewiß ist, auch in das Dasein derer eintreten kann, die den alten Glauben verloren haben. Mag ihnen der Gedanke an Weltregierung durch Liebe zerrinnen, so könnte ihnen doch Wertüberwindung durch Liebe Erlebnis werden, wenn diese göttlich in ihrer Seele aufgeht. Ihr braucht nicht die Augen zu einem Gottesbilde vor euch aufzuschlagen. Aber werdet Menschen solchen Willens, daß Göttlichkeit in euch die Augen aufschlägt.

VII. Gott in der Idee.

Werterleben in der Hingabe.

Eine Mannigfaltigkeit von Werttheorien ist an unserm Blicke vorübergegangen. „Wert ist nicht gegeben", „Wertleben schafft sich", das ist der Ertrag, den wir heraustragen. Eine Richtung ist uns gezeigt worden, der Weg bleibt offen. Die Wegzehrung nehmen wir mit vom Gehalte des Christentums, der deutschen Mystik und der Philosophie J. G. Fichtes.

Von der Welt und ihrem Leben sind wir umfangen. Spannungen, die durch alles Seiende gehen, reden von der weltlosen Tiefe, die hinter Dingen und Seelen west. In der Mitte steht der Mensch! Mit seinem freien Willen ist er in der ungründigen Tiefe verwurzelt, mit seinen Anlagen und Neigungen gehört er in die Welt hinein. Nach ihr strecken sich seine Kräfte, in Beziehung auf sie gestalten sich aus seinen Neigungen und Anlagen seine Aufgaben. Dort drängen Werterscheinungen, die ihn anrufen, über sich hinaus zu handeln! Werterscheinung ist ihm aber auch sein eigenes Ich, mit der Einladung, es zu hätscheln und zu liebkosen. Mit der königlichen Macht aus dem Ungrunde, seinem freien Willen, steht er nun vor der Entscheidung. Wird er ja sagen zu den Gegenständen seines unselbstischen Gefallens, daß sie nicht Werterscheinungen nur bleiben? Wird er sich selbst zum Mittelpunkte machen, daß ihm seine Werterscheinung immer voller werde?

Wie er sich entscheide, mit seiner Entscheidung tritt der Ungrund, den er weckt, in ihn hinein. Das Gottesnichts nimmt so oder so Gestalt in ihm an. Wo der Mensch der Wille seiner unselbstischen Neigungen wird, wo er Aufgaben über sich hinaus ergreift, da fühlt er, wie in ihm ein Wert über ihn hinaus aufgeht. Hiervon schrieb Verfasser vor Jahren, als ihm noch nichts vom Ungegebenen bewußt war: „Weiß der Handelnde, wodurch er sich diesen Wert erworben hat, wollte er ihn erwerben? Nein, als er seine Tat vollbrachte, war ihm nichts bewußt als seine Aufgabe. Die stand vor ihm; um ihretwillen war er bereit, sein Eigenes hintanzusetzen. Und nun, nach seiner Tat, fühlt er auf einmal sich, fühlt sich von einem Werte erfüllt, der ihm unversehens zuteil geworden ist. Er erfährt ein Hochgefühl von ganz besonderer Art, gleichsam eine Erhöhung über sich hinaus, die unendlich herrlich und göttlich ist. Das ist dann, als ob ein innerer heiliger

Zuschauer seinen Stempel unsagbaren Werts auf das unselbstische Tun drückte. Von solchem Werte spricht man nicht, Mitteilung und Sprache könnten ihn töten. Man kann sich seiner nur dankbar und bescheiden freuen, wir erleben ihn wie Gottes Nähe.“*)

Heute erblickt der Verfasser denselben Tatbestand mit anderen Augen. Nicht davon kann die Rede sein, daß hier ein gegebener Gott zusieht und Gunst lächelt, sondern Größeres, Heiligeres geschieht. Das ungegebene Gottesnichts schafft sich hervor und schenkt sich in die Seele hinein. Es findet die Bedingung erfüllt, unter der sich sein Leben als positive Wertunendlichkeit bei uns entsiegeln kann. Es ist die Doppelbedingung, daß der Wille des Menschen einheitsförmig sei, und daß es ein unselbstischer einheitsförmiger Wille sei. Daß unser Wille einheitsförmig wird, indem wir unser Leben in feste Richtung bringen, das weckt das Gottesnichts überhaupt erst zu seinem Odem. Durch ihn spüren wir uns als freie Geistesweſen. Davon, daß in unserer geistigen Selbständigkeit die natürliche Selbstsucht ausgeschaltet ist, daß wir mit selbstgefaßter Kraft selbstvergessene Liebe üben, davon kommt dann weiter, daß das Gottesnichts seine naturüberhöhende Vollgestalt in der Seele annehmen kann. Diese wird in einen Wertstrom hineingenommen, der in ihr über ihr quillt. Ein Gottesleben, das sich selbstschöpferisch im hingegebenen Willen erzeugt, teilt uns seine Weſenhaftigkeit mit.

Daß hier mehr in uns vorgeht, als aus uns hervorgeht, läßt sich leicht einsehen. Denn weder aus uns kann die Höhe stammen, die uns umfängt; wissen wir doch, daß wir Wertnullen sind, die viel mehr nach Wert hungern, als ihn besitzen; noch kann die Wertunendlichkeit, die beim Hingabetun erlebt wird, aus dem Gegenstande der Hingabe in die Seele geflossen sein. Denn es ist immer dieselbe Verweſentlichung, die der sich schenkenden Seele geschenkt wird, mag unser Wollen gerichtet sein, wie es mag. Es kommt immer nur darauf an, daß unser freies, das ist naturgelöstes, Wollen unselbstisch ist, daß unsere Einstellung Naturüberwindung in uns formt; dann entsiegelt sich in der Seele lichte Gottesseligkeit.

Freilich ersteht das positive Wertleben der Unendlichkeit auch nur, wenn unser Wollen in irgendeiner Qualität schenkender Güte gegeben ist.

*) Schwarz, „Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage“ (1901).

Ohne unselbstische Willenshaltung des Menschen käme dies Erleben höchsten Gutes nicht zustande; für Selbstler ist es unerfahrbar. Des Erkennens ist ein eigenliebiger Mensch ebensogut fähig, wie ein der Ichsucht entfremdeter. Es setzt nichts als Aufmerksamkeit und Konzentration voraus. Ebenso ist das ästhetische Erleben unabhängig davon, ob man seines Ichs voll ist oder nicht. Weder wissenschaftliches Erkennen, noch ästhetisches Erleben sind an die Bedingung geknüpft, daß sich der Mensch selbst in die Wagschale legt, als ein Opfernder. Er hat es nur mit Sachentscheidungen an dem Gegenstande, nicht mit Ichentscheidungen bei sich selbst zu tun. Bei letzteren macht man entweder das andere zum Mittel für sich selbst. Man gebraucht Menschen und Dinge für seine Lust, seinen Ehrgeiz, seine Machtgier; das ist Willensenge, und so wägt der selbstische Mensch ab. Oder man will, daß das eigene Tun dem Objekt draußen zu Gute kommt, einem Mitmenschen, dem man hilft, dem Vaterlande, dem man dient, der Sache der Wahrheit, die man verbreiten will. So wägt der unselbstische Mensch ab. Er betätigt sich uneigennützig anderen zur Liebe, er löscht, während die ästhetische Seele die Dinge schauend in sich vereinigt, die Fremdheit der Dinge handelnd in sich aus.

Wo dies der Fall ist, wo ein Mensch in freier und befreiender Selbstbestimmung nicht bei seinen eigensüchtigen Neigungen, sondern bei seinen unselbstischen Neigungen Gehalt und Bedeutung seines Lebens sucht, wo er die Aufgaben ergreift, die ihm aus diesen erwachsen, da findet er mehr, als er suchte. In seinem Willenswunder ist die Geburtsstunde eines neuen Gotteswunders; über seiner Güte schenkt sich ihm höchstes Gut. Er wird ohne alles eigene Bemühen unsagbaren Reichtums inne. Er erfährt in sich eine Wertunendlichkeit, die ihn beseligend trägt, als deren Gefäß er sich fühlt. Sein eigenes Bemühen geht durchaus nicht auf dieses Erleben aus, sondern es geht auf die Aufgabe aus, die ihn beschäftigt. Von dieser Aufgabe ist er über sich hinaus ergriffen. An sich denkt er nicht. Dennoch erwächst ihm gerade im Sterben seiner Selbstsucht das beseligende Werterleben.

Gottes Wertgeburt in der Seele.

Auch in dies Geheimnis hat zuerst Eckehart hineingesehen. Wiewohl noch Begriffe des Mittelalters in seinem kühnen Denken schatten, so ist ihm doch der Gott aufgegangen, der nicht als unendlicher

Gegenstand außer uns vorgestellt, sondern als unendliches Leben in der Seele erfahren wird, der nicht vergottet, sondern mit Geistigkeit erfüllt. Dafür hat er den Begriff „Gottesgeburt" geprägt. Mit ihm ist er der Vater der deutschen Mystik geworden. „Warum", fragt Eckehart, „ist die ganze Schrift geschrieben, warum hat Gott die Welt geschaffen?" Er antwortet: „Damit Gott in der Seele geboren werde und die Seele wiederum in Gott". Das Wesen dieser Gottesgeburt sei, daß handelnde Liebesgeistigkeit über den Menschen komme. Wo solcher Mensch sehe, daß ein nächstes Werk dränge, da greife er zu und tue es nicht nach dem Gesetze der Welt, sondern im Sinne göttlicher Wesentlichkeit. Die Seele entsinkt also nicht in einen fertigen Gott, um aus der Tätigkeit ins Nichts zu kommen, wie die orientalischen, griechischen und romanischen Mystiker es haben wollen, sondern Gott erschafft sich in der Seele, um aus dem Nichts in Tätigkeit zu kommen.*)

Die Bedingung dafür ist nach uns unselbstische Hingabe des Menschen. Der Mystiker seinerseits nennt zunächst eine negative Bedingung. Für solche Geburt sei nicht förderlich, daß der Mensch meine, er müsse ein Mitwirken dabei haben, wodurch er's sich erringe oder verdiene, daß jene in ihm geschehe oder zustande komme, etwa indem er sich aus seinen Vorstellungen ein Bild Gottes ins Bewußtsein rufe, und sich daran übe, indem er bedenke, „Gott ist weise, allmächtig und ewig!" und was er sonst von Gott erdenken möge. Wer meine, nach dem Willen eines solchen gegenständlich gedachten Gottes tun zu müssen, der greife fehl. Nicht der Mensch bedürfe eines gedachten und stehenden Gottes im Jenseits, sondern der Gott, der in ihm seine Lebendigkeit erst erschwingen wolle, bedürfe seiner. „Ihm ist tausendmal nötiger nach dir, denn dir nach ihm".

Soweit dürfen wir, wenn wir das Superlative im Ausdrucke abziehen, zustimmen. Eckehart weiß, daß die falschen Begriffe von Gott, überhaupt alles Sinnieren über einen gegenständlichen Gott,**) ein falsches Tun erzeugt, das der Gottesgeburt in der Seele hinderlich ist. Aber er meint noch weit darüber hinaus, daß zur Herbeiführung der Gottesgeburt in uns nicht nur die Gegenständlichkeit Gottes,

*) Vgl. neuerdings Susanne Hampe, „Der Begriff der Tat bei Meister Eckehart", Weimar 1926, und Elsa Stechert, „Der aktive und der passive Menschentypus in neuerer Philosophie und Mystik", Dessau 1926, und „Vom Wesen handelnder und schauender Mystik", Berlin 1927.

**) „Sinnliche, einfältige Leute wähnen, sie sollen Gott sehen, als stünde er da, und sie hier."

sondern: alle Gegenständlichkeit aus der Seele verschwinden müsse. Man solle überhaupt von allen Sinneseindrücken und äußeren Vorstellungen Abschied nehmen. Solche radikale „Abgeschiedenheit" sei ein besserer Weg, die Gottesgeburt in der Seele zu erleben, als Liebe. „Bringt die Liebe mich dahin, um Gottes willen alles zu erdulden, so bringt die Abgeschiedenheit mich dahin, nur für Gott empfänglich zu sein." Wir entgegnen: „Nein und abermals nein". Gott braucht die liebende Eingestelltheit unseres Willens auf die Dinge, nicht die Auskehr unseres Vorstellens von den Dingen.

Das Wort „Abgeschiedenheit" hat in Eckeharts Munde einen überzeitlichen und einen mittelalterlichen Sinn. Daß ihm beiderlei Sinn durcheinandergeht, läßt in seiner deutschen Mystik noch etwas zurück von dem μύειν der Mystik, die er überwunden hat. Gewaltig ist der erste Sinn des Wortes „Abgeschiedenheit". Unser Mystiker meint damit die Freiheit des Willens von aller Kausalität der Welt. Der Wille schwinge sich dahin zurück, wo er in seiner ersten Ursache stehe, aller Weltverkettung ledig sei. Er erfülle sich mit der Kraft der schaffenden Tiefe. Hier habe die Seele selbst noch sich als geschaffene hinter sich gelassen und werde zur Stätte von Gottes Selbstschöpfung in ihr. Davon werde der freie Wille wesenhaft und schöpferisch, er wende sich mitten in die Welt hinein und spreche in seinem Handeln überall Gott aus. Indem er bei den Dingen, nicht in ihnen, stehe, ertätige er ewigen Sinn in das zeitliche Dasein. Das, wie gesagt, ist großartig. Aber der Weg zu solcher Willensunendlichkeit, Abgeschiedenheit im ersten Sinne, kann nicht Abgeschiedenheit im anderen mittelalterlichen Sinne, nämlich der Ausschluß aller Sinneseindrücke und Vorstellungen, er kann nicht die Abstoßung des Weltbildes sein; sonst käme ja die Gottheit aus ihrer stillen Wüste nicht heraus. Er muß in der Überwindung des Hemmnisses bestehen, an dem das Werden des Gottesnichts zur Gottgestalt gestockt hat. Das Hemmnis war der Vereinzelungssinn jedes Einzelwesens, seine blinde Selbstbetonung. Diese hört auf, wird überwunden in der Liebe.

Damit kehren wir zur Philosophie des Ungegebenen zurück. Die Liebe zu Gott kann freilich nicht die Bedingung sein, unter der sich Gott in der Seele gebiert. Für solche Liebe müßte man Gott ja schon erfahren, man müßte die Gottesgeburten in der Seele schon erlebt haben. Aber wir fragen erst, was uns die Gottesgeburt erleben läßt? Jedenfalls scheidet aus die Liebe zu einer jenseitigen Gottesfigur, die als stehendes Sein, als Gegenständlichkeit, Ding an sich, nicht existiert.

So kann es sich nur um die Liebe handeln, die darin besteht, daß man die Inhalte seiner unselbstischen Neigungen zum Sinn und Stern seines Lebens macht, um die Liebe, die Dienst ist, Dienst am Mitmenschen, Dienst am Vaterlande, Dienst an der Wahrheit, Dienst an der Gerechtigkeit, Dienst am Gestalten des Schönen. Wie der Mensch über sich hinaus bewegt ist in der Freiheit geistiger Einheitswahl, bleibt gleichgültig, wenn er sich nur unselbstisch einstellt.*) Ist das der Fall, so quillt jener unendliche Lebensgehalt in ihm auf, von dem wir oben gesprochen haben. Was hat die noch so reiche Vereinigung der Dinge im Schauen der Seele zu sagen, solange in dieser Seele selbst die innere Wurzel der Weltzersplitterung, das ichsüchtige Wollen nicht aufgehoben ist? Wenn aber der Mensch den Gegensatz, in dem alles Sondersein miteinander steht, handelnd in sich überwunden hat, wenn er in die Unendlichkeit seines freien Willens Fremdwerterscheinungen hineinnimmt und sich ihrer annimmt, so hört er auf, das Nichtich der Gottheit zu sein. Sie kann sich nun in ihm aus der Spannung des Nicht zu ihrem Ich, ihrem eigenen Lebens- und Liebesselbst erschaffen, das zugleich das höhere Einheitsselbst aller Dinge ist, und im gleichen Augenblicke schafft sie sich. Beides fällt zusammen: daß der Mensch aus seinen unselbstischen Neigungen geistige Hingabe macht, und daß in dieser Hingabe göttlicher Liebesodem erwacht.

So wird der freie Wille eines Menschen in unselbstischer Qualität zum Segel der Gottheit. Die Unendlichkeit braust über ihn hervor als ein Strom der Liebe und lebt mit seinen Seelenkräften in eigener Gottesart. Das hat mit Magismus nichts zu tun, wie solcher z. B.

*) Das Wesen der unselbstischen Einstellung, die wir auch Liebe, Hingabe nennen, besteht darin, daß wir uns der Gegenstände unserer unselbstischen Neigungen nicht zur Eigennutz bemächtigen, sondern daß wir uns ihnen mit allen Kräften schenken, damit sie leben. Der metaphysische Sinn dieses Tuns liegt in seiner Einigungskraft. Das selbstische Streben bewirkt immer nur Vereinzelung, Besonderung und damit Feindschaft. Liebe aber eint auch das Gegensätzliche, sie sucht den Widerstreit und die Seinsvielheit der Dingwelt aufzuheben in einer höheren Werteinheit. So ist sie die Bedingung, daß die wesende Einheit ihr Wertleben gewinnt. Nur durch die Seele hindurch kann sich Gott zu sich selbst schaffen, kann der wesende Ungrund, das Gottesnichts, zu seinem Gottestun kommen. Das größte Wunder der Weltwerdung war die menschliche Ichwerdung, ein Konzentrations-Meisterstück. Jedes Ich ist ein insichgefaßtes Stück Natur, ist Mittelpunkt, der Umkreis, wie Umkreis, der Mittelpunkt ist. Hier ist gesammeltes, aber immer nur einzelhaftes Einheitsleben gewonnen. Aber der Unendlichkeitsanstieg des Einheitslebens, genauer der Aufbruch und Durchbruch unendlichen Einheitslebens, stockt an der gegenseitigen Fremdheit der Einzelseelen. Dennoch muß durch die individuellen Einheitszentren das Werden des überindividuellen Einheitszentrums hindurchgehen, muß sich gerade im zentralsten Lebenspunkte des kreatürlichen Ich die Entsiegelung des überkreatürlichen Ich voll-

Eckehart vorgeworfen worden ist. Dieser äußert sich freilich drastisch genug: „Du mußt nicht denken, daß es mit Gott sei, wie mit einem Zimmermanne. Der tut seine Tätigkeit, oder auch nicht, wie er will. Es steht in seinem Belieben, es, wie es ihm gelüstet, zu tun oder zu lassen. So ist es nicht bei Gott, sondern, wenn er dich bereit findet, so muß er in Wirksamkeit treten und sich in dich ergießen, gleichwie, sobald die Luft rein und lauter ist, die Sonne sich ergießen muß und sich dessen gar nicht enthalten kann." Daß Gott, um im Menschen Wohnung zu nehmen, eine bestimmte Eingestelltheit des Menschen braucht, ist eine ganz selbstverständliche Wahrheit, die in allen Religionen vorausgesetzt wird. Die Eingestelltheit, die z. B. Luther voraussetzt, damit Gott mit seinem Himmelreiche zu den Menschen komme, ist der Rechtfertigungsglaube. Er ist die Bedingung, daß sich der jenseitig angeschaute Gotteswille den Menschen zuwenden kann. Für Eckehart ist Abgeschiedenheit die Bedingung, daß sich die unseiend wesende Gottheit im Menschen geistig belebt. Für uns ist die unselbstische Eingestelltheit des Menschen die Bedingung, daß das Gottesnichts Schöpfertum in seiner Seele gewinnt.

Magismus bedeutet im Gegenteil, daß etwas, was vorher da war, zumal eine übersinnliche Kraft, von einem übernatürlichen Gegenstande auf den Menschen oder etwas anderes übergeht. Davon ist in der Philosophie des Ungegebenen, die jede fertige Göttlichkeit verneint und gerade den verschiedenen Arten göttlicher Selbsterschaffung im Menschen nachgeht, am allerwenigsten die Rede.

Zum Magismus gehört noch etwas Zweites: daß sich auf den übernatürlichen Gegenstand, von dem übersinnliche Kraft auf uns ausgehen soll, menschliche Tätigkeit richtet, mag es geistiges oder sinnfälliges Handeln sein. Man betet zu ihm, beschwört ihn, geht ihn mit Zauberei an, oder auch man zieht sich in sein Inneres zurück, um der göttlichen Kraft durch Meditation, Kontemplation habhaft zu wer-

ziehen. Nicht aus Ich und Ich kann es sich sammeln, es muß sich in einer neuen Qualität des Ich erschaffen. Die Bedingung dafür ist, daß der Mensch als das lebendige Einzelich, das er ist, aufhört, seine Ichheit zu betonen. Von der kreatürlichen Selbstsucht rührt es her, daß die Welt immer wieder in Stücken auseinanderreißt. Darum kann die wesende Gottheit nur im unselbstischen Wollen des Menschen zu Gott werden, d. h., sich zu ihrem eigenen Lebens- und Liebesselbst, das zugleich das höhere Einheitsselbst aller Dinge ist, erschaffen. Vgl. Paul Junker, „Liebe und Gott. Ein Ausschnitt aus der Philos. des Ungegebenen", Erfurt 1922, P. Junker, „Vom ungegebenen Gotte", Türmer, 28. Jahrg., Heft 1, Stuttgart 1925, und „Der Gottesbegriff in der Philosophie des Ungegebenen", Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 3. Jahrg., Heft 2, Leipzig 1927.

den. Immer ist Gott selbst der unmittelbare Gegenstand eines Handelns, mit dem ihn der Mensch zu sich zwingen will.

In der Philosophie des Ungegebenen kommt Gott nur zu einem Menschen, der nichts, gar nichts, von ihm haben will, weder ewige Seligkeit, noch Sündenvergebung, noch Hilfe aus der Not, noch Begabung mit wunderbarer Kraft, noch auch nur Verwesentlichung, jene Steigerung des eigenen Personenwerts, die ihm im Gotteserlebnis zuteil wird. Wollte man dem Nächsten helfen, die Wahrheit ehren, dem Vaterlande dienen, damit man göttlichen Lebensstromes teilhaftig würde, so erlebte man nichts.

Hier heißt es mit dem Evangelium: „Selig sind die reinen Herzens sind, denn nur sie werden Gott schauen." Herzensreinheit in der Hingabe kann es nur geben, wenn man einem Gegenstande um seinetwillen Liebes antut. Ich selbst darf mir in keiner Weise Geist des Handelns sein, sonst wäre es selbstisch; aber mein Selbst muß in gewisser Weise Leib des Handelns sein; das Handeln muß persönliche Färbung tragen, und dazu gehört, daß den Gegenstand und mich innere Nähe verbinde. Ein nächstes Werk muß meine Arbeit heischen, eine nächste Lage mich einfordern, ein nächster Mensch meiner bedürfen, eine nächste Neigung mein Herz bewegen! Immer muß etwas Unmittelbares zwischen dem Gegenstande und mir spielen, meine Beziehung auf ihn muß in der Natur der Sache liegen, sie darf nicht künstlich ersonnen, von fern hergeholt, aus abstrakten Grundsätzen abgeleitet sein. Ob es ein kleiner oder großer Gegenstand sei, sind bei mir die Anlagen, ist bei ihm das Anliegen da, so ist die „Individuallage" (Pestalozzi) gegeben, die mich braucht. Ein altruistisches, soziales oder ideelles Gefallen, bezw. eine Verbindung mehrerer unselbstischer Gefallensregungen, ist bei mir in Schwingung, und nun tritt die Entscheidung an mich heran, ob ich den Impuls jenes Gefallens in Tat verwandeln oder mich selbstisch verhärten, ob ich faul, bequem, gleichgültig, feig, geizig, hochmütig die Tat weigern soll. Heimat, Blut, Beruf, Lebensgemeinschaft rufen mich jeden Tag und Stunde. Immer öffnet sich ein Kreis, in dem das „Materiale meiner Pflicht" (Fichte) liegt, wo ich mich treu, ehrlich, fleißig, hilfreich erweisen kann.

Nicht kantische Verallgemeinerungen weisen hier den Weg. Sie lassen uns ängstlich auf „Sittlichkeit" schielen. Herzensreinheit ist fern von allen „Pflichtgeboten", „Tugendregeln", von aller Bemühung „Kulturwerte" zu schaffen oder sich anzueignen, sich daran zu befriedigen oder zu erbauen, fern auch von allem Dienst um Lohn bei Gott

oder Menschen. Man ist des Gegenstandes voll und kommt zu ihm mit schlichter Tat, die „selbstverständlich“ ist. Das hat Eckehart gewußt in seiner Predigt vom „sunder warumb“. Davon war Pestalozzi erfüllt bei seiner Seligpreisung des Weibes, das ohne etwas Besonderes zu tun oder tun zu wollen, an Mann und Kindern den Himmel verdient. Dasselbe bekennt Fichte, wenn er der kleinsten Arbeit, in Treue geübt, nachsagt, daß sie am Ewigen verrichtet werde und beim Ewigen bleibe.

Das gleiche Gefühl für „Reinheit“ des Werkes ließ Luther gegen die „guten“ Werke eifern. Alle Tätigkeit des Menschen soll dem Leben dienen, das um ihn pulst. Fröhlich soll er anfassen, was ihm obliegt, der Sache hingegeben, die ihm Selbstzweck, nicht Mittel zur Frömmigkeit sein soll. Sein Verhältnis zu Gott hat er schon vorher, im Rechtfertigungsglauben, in Ordnung gebracht. Der Reformator war überzeugt, daß dies freie und tapfere Anfassen der weltlichen Dinge von seiten des Christenmenschen Gott wohlgefällig sei, gerade weil es nicht mit Furcht und Zittern um die eigene Seligkeit geschehe. Der Schöpfer habe uns nicht umsonst in diese Welt gestellt, in der wir zu ordnen, zu schaffen, zu arbeiten, zu dienen und zu kämpfen haben. Wir sollen tätig sein, und wenn wir es gern und unbefangen im Eifer der Sache selbst sind, dann sind wir in der rechten Weise tätig.

Am Tiefsten hat Luther vorbeigesehen, daran nämlich, daß Gott uns nicht bloß zulächelt, wo Liebe im Herzen und Tat am Werke ist, sondern daß eben diese Liebe und diese Tat Gottes Leben in uns ist. Über der Erkenntnis wird der Rechtfertigungsglaube an den gnädigen Gott, der uns liebt, entbehrlich. Gott ist uns überall gegenwärtig, wo wir lieben, und ist nur dort gegenwärtig. Anders als in der Liebe, die Menschen üben, kann er gar nicht leben. Weltaufgeschlossenheit, das ist das Ergreifen solcher Aufgaben, wie sie aus dem Zusammengreifen der äußeren Verhältnisse mit unseren Kräften, unseren unselbstischen Anlagen, unserem guten Willen erwachsen, ist die einzige Bedingung, daß sich göttliches Leben in positiver Form der Seligkeitsform in der Seele entsiegelt. Darum war größer als das Evangelium vom Vatergotte der Liebe die Erscheinung des Menschen, der es lehrte, weil in ihm die Göttlichkeit der Liebe voll und rein aufgebrochen war. Da war das Himmelreich nahe herbeigekommen. Es kommt immer wieder herbei in jedem Glauben, der den Kopf von drückenden Gottesvorstellungen reinigt, damit das Herz ein reines Gefäß tätiger Menschenliebe und Aufgabenliebe werde. Die Göttlichkeit, die dann

innerlich erlebt wird, mag getrost wie Sündenvergebung von seiten eines jenseitigen Gottes erscheinen. Das ist die Wahrheit des Rechtfertigungsglaubens. Er ist eine Schickung des ungegebenen Gottes, damit dieser Leben werden könne bei solchen Menschen, die sich sonst im Knien vor dem gegebenen Gott, in der Angst um ihr Seelenheil, aller segenvollen Arbeit und rein menschlichen Liebeswärme entfremden würden.

Freilich, wenn sich der Mensch in die Welt hineinwendet, ohne innere Ewigkeit in der Seele zu haben, so trifft ihn der Fluch des bloßen Naturlebens. Das ist die Kehrseite unserer Beziehung zur Welt, daß wir durch die Vielheit zersplittert, in der Arbeit an den Objekten müde und stumpf werden, wenn es am geistigen Leben der Einheit fehlt. Den bloß natürlichen Menschen, weiß Jakob Böhme, fängt die Zeitlichkeit. Er wird in seiner Arbeit und seinem Leben Sklave der „äußeren Konstellation". Statt daß er die Dinge beherrscht, werden sie seine Herren und dringen mit ihrer toten Dinglichkeit und mit der Tierischkeit, die sie im Gefolge hat, in ihn ein. Böhme bezeichnet das alls unser „Adamwerden". Immer wieder geschieht nach ihm, was die Bibel von Satan, Adam und Christus erzählt. Die Einwendungen unseres Willens in Selbstsucht ist noch heute Luzifers Fall. Ebenso gewinnt das Lichtleben Gottes noch heute wie bei Christus Gestalt in jeder demütigen Seele. Und noch heute und immer werden wir Adam, wenn uns die Welt- und Fleischeslust „fängt".

Im Blick hierauf hat sich bei Böhme eine übertriebene Weltflucht entwickelt. Ihm dünkt, nur der könne die Fesseln der bloßen Irdischkeit abstreifen, der sich von aller Irdischkeit löse. So verliert Böhme, was Luther gewonnen hatte. Aber nicht Adam, das Prinzip des Vielheitslebens, ist Gottes Feind, sondern der Adam, in dem sich der Teufel, das ist Selbstheit und Eigennutz, ausspricht. Schlösse jener Adam seinen inneren Sinn für seinen Gott in seinen Aufgaben auf, so hinderte ihn der Umstand, daß er seine äußeren Sinne auftut und gebraucht, am Himmelreiche nicht. Er wäre mit seinem Vielheitsleben geheiligt. Ja, gerade aus seinem Vielheitsleben, dem Ergreifen unserer Weltbeziehungen mit Gewissen und Verantwortung, aus unserer Liebe und Arbeit daran, erhöbe sich doppelter Gottesreichtum. „Was aus der Zeit ist, wird von der Zeit verzehrt, es habe denn ein Ewiges in sich, daß das Ewige das Zeitliche erhalte", so hat sich Böhme gelegentlich doch auch geäußert, und er fügt hinzu, es gälte, „in den Acker der Zeit die Frucht der Ewigkeit einzubringen".

Das Aufleuchten von Ideen.

Nur im reinen Willen geschieht die Gottesgeburt, belebt sich Ewigkeit. Es ist, als ob die im Menschen aufgehende Göttlichkeit es geradezu darauf anlegte, ihn zu solchem reinen Willen zu helfen, ihn dabei zu halten und zum Gefühl von Ewigkeit zu führen. Sie läßt die Fremdwerterscheinung, die es ihm antun will, so daß er sagt „nicht mir zu lieb, sondern ihr zu lieb", in Ideenfarbe leuchten. Dadurch werden wir zur echten Liebestat eingeladen, in der wir weder an uns, noch mit verwirrenden Begriffen an Gott, sondern an das denken, was uns obliegt. Der Gegenstand in seiner Ideenfarbe soll uns so innerlich besiegen, daß wir ihn mit glühendem Herzen ergreifen. Vor die gottesschwangere Seele treten dann die Ziele ihrer eigenen unselbstischen Neigungen, hier karitativer, dort sozialer, dort ideeller Neigungen, als werbende Aufgaben hin. Vorher waren es nur Werterscheinungen im Blicke unseres Gefallens, jetzt werden es hohe Gesichter für unsere Liebe. Je nach unserer Begabung kommen sie und rufen uns an, daß wir Lebensziele aus ihnen machen. Die Gegenstände derjenigen unselbstischen Neigungen, aus denen Hingaben werden sollen, verwandeln sich in „Ideen".

Ideen sind nicht, sie werden! Sie werden, indem sich geistige Bilder von Aufgaben in der Seele des Menschen entzünden. Eben die Aufgaben, die in Ideenlicht vor ihm stehen, sollen ihn zu der Willenseinstellung führen, in der das Gottesnichts die Hochgestalt seines Gottestums annehmen kann.

Hier findet eine geheimnisvolle Wechselwirkung zwischen Ergreifen und Ergriffenwerden statt. Wir werden von Ewigkeitsgehalt berührt, bei dem uns ist und sein soll, als läge er um die Fremdwerterscheinung, der wir die Seele öffnen. Dennoch empfinden wir nicht so, als stünden wir auf der einen Seite und die in Ideenlicht getauchte Fremdwerterscheinung auf der anderen Seite. In unserer Hingabe ist alles Fremde ausgelöscht. Da ist ein Leben, darin die Fremdwerterscheinung in mir mein Leben und ich ihren Geist empfangen habe, wenn es sich überhaupt um ein Empfangen, ein Hinundhergehen zwischen Subjekt und Objekt handeln könnte, und hier nicht vielmehr eine neue Tiefe aufbräche. Denn das Aufbrechen der ungegebenen Einheit macht es, daß die Werterscheinung des Gegenstandes meiner Hingabe zur Idee, zum Hochziele, erhöht und zugleich meine Hingabe an sie zu segnendem Reichtum in mir wird. Ein geistiger Strom fließt, in

welchem die Ewigkeit, der Gegenstand und ich in eins verschlungen sind. Vor meiner Hingabe gab es *draußen* nur eine tote Werterscheinung, ich war leeres Seelentum und die Einheit war etwas Unbewegtes. Jetzt, mit meiner Willenshingabe, hebt sich aus dem Ungrunde wesenhafte Wertwirklichkeit, die sowohl die Werterscheinung wie mich durchlebt.

Ein Bild! Die unselbstischen Gefallensregungen sind wie das Mattglas von Glühlampen. Unser Wille, der zu ihnen ja sagt, ist wie eine Hand, die den Schalter dreht. Wir stellen uns vor, daß ein Teil der Lichtleitung durch die Hand gehe. Das sich entsiegelnde Gottesnichts ist wie der elektrische Strom, der in der Hand den stromlosen Draht mit Energie ladet, und der in der Birne die Glashülle im Lichtscheine aufglänzen läßt. Die Verwicklungen des Wertbegriffes lösen sich, wenn man sich an dies Bild hält. Es hilft uns, den üblichen Wertontologismus durch eine Wertdynamik, eine Energetik des Wertwerdens, zu ersetzen.

Da ist die wertleere Seele des Menschen, der stromlose Draht! In sich selbst ist sie ohne Gehalt, ohne Wesenhaftigkeit. Da sind die Gegenstände draußen! Auch sie sind nur als Sein gegeben, nicht mit irgendeinem Gepräge von Wert. Sie gleichen dem Glase der Ampeln, die von der Decke hängen, das stromlos ist und stromlos bleibt, auch wenn der Strom in den lebendigen Draht eintritt. Sie sind nicht Werte, sondern Werterscheinungen. Aber sie sind sehr verschiedene Werterscheinungen, je nachdem der Strom fließt oder nicht fließt. Wenn er nicht fließt, so stehen sie nur in einem toten Schimmer. Er kommt daher, daß *wir* sie mit dem Auge unseres Gefallens ansehen. Davon erhalten sie ihr erstes Werterscheinen, jenes unbestimmte Schimmern und Schillern. Es ist in unserem Gleichnis der glitzernde Tages-Reflex, der um das Mattglas der unangedrehten Glühlampe spielt. An sich, ohne menschliches Gefallensauge, das sich auf die Gegenstände richtet, geht ihnen auch das Schimmern ab. Alles Seiende an sich, losgelöst von jedem schätzenden Bewußtsein, ist seinem innersten Wesen nach nicht werterfüllt gegeben, es ist vielmehr Sein schlechthin und nichts weiter.

Auch uns selbst kann der Blick unseres Gefallens treffen, dann werden wir uns selbst zur Werterscheinung. Ob man aber bei sich selbst in Wertschein stehe, so viel man wolle, ob man Wertschein außer sich erblicke, so viel man wolle, am *Wertsein* fehlt drinnen und draußen noch alles. Der elektrische Zustand ist weder hier noch dort gegeben.

Erst muß unser Wille, der wie die Hand am Schaltergriffe ist, den galvanischen Strom hereinlassen, dann beginnt der sein Werk.

Dieser Strom ist die Wesenhaftigkeit göttlichen Lebens. Es gibt keinen anderen Realwert als das göttlich Geistige, das in Menschenseelen aufersteht, die in Selbstkraft Wege der Hingabe gehen. Bei wem der Gotteswert hervorquillt, bei dem geschieht etwas Doppeltes. Ihn begnadet Mitwert, daher die Empfindung eines inneren Himmelreiches, die alles unselbstische Tun begleitet. Andererseits gibt es kein göttliches Leben, ohne daß die Seele schauend wird, ohne daß Wertbilder vor die Seele treten, die vor, während und nach der Gottesgeburt anhalten. Sie formen sich aus den Werterscheinungen unseres unselbstischen Gefallens. Diese bleiben Werterscheinungen, aber treten, wenn die göttliche Tiefe zu strömen beginnt, in ein Licht der Unendlichkeit, so wie der elektrische Strom, den der Schaltergriff entbindet, das Mattglas der Lampe zur strahlenden Sonne aufleuchten läßt.

Wir haben schon den Namen für solche Werterscheinungen gehört, die das Licht der Unendlichkeit angenommen haben, „Ideen".

Die „Idee" der Wahrheit: mein Erkanntes, das mich zu weiterem Durchdenken und Klardenken auffordert. Die „Idee" der Schönheit: das in meinem Schauen sich Gestaltende, das mich einladet, dem schaffenden Strome treu zu bleiben, der durch mein Vorstellen geht. Die „Idee" des Vaterlandes: mein Volk, meine leibliche und geistige Heimat, der ich mich ergeben mit Herz und mit Hand. Die „Berufsideale": meine Kranken, die ich gesund pflegen, meine Zöglinge, die ich unterrichten, meine Kunden, denen ich die Notdurft ihres Lebens zubringen, meine Klienten, denen ich zu ihrem Rechte helfen will. Das alles bedeutet Pflichtmaterial, das sich vor mir aufbaut. Eine Gegenständlichkeit, die meinem unselbstischen Gefallen vorher nur Bild des Auges war, wallt mir entgegen und wird mir Bild des Herzens. Diese erhöhten Bilder, die in solchem Sinne in „Ideen" verwandelten, von Aufgabenglanz umwobenen Werterscheinungen, verkünden die anbrechenden Gottesgeburten. Sie pochen in der Stunde der Gottesgeburt an mein Wollen und werben, daß sich dieses aus selbstischer Qualität oder der leeren Unbestimmtheit, die mein Alltagsdasein kennzeichnet, in unselbstische Qualität verwandele. Sie sind das Wetterleuchten der bei uns schlummernden Gottesmöglichkeit, aus dem der Blitz des göttlichen Lebens kommen will.

Er kann aber nur kommen, wenn aus dem Gedanken des Vater-

landes, aus dem Wohlwollen für Mitmenschen, aus dem Sinne meines Berufes — da entscheidet keine allgemeine Regel, da entscheidet nur die Ergriffenheit des Einzelnen — mehr als das flüchtige Spielen von Gefallensregungen — der unsichere Schimmer von Mattglas — wird. Der Mensch muß den Gespenstern und Bildern sein Blut geben, er muß sie mit ganzem Willen in dauernder Neigung und mit tätiger Liebe, eben als seine „Ideen", ergreifen, er muß sich von diesen heischenden Werterscheinungen, die ihm selbst, seine Hingabe heischen, fangen lassen, sich von dem Pfeile der Liebe verwunden lassen. Dann, wenn wir in der Pflicht dieser als Ideen gesehenen, als Beruf vernommenen Aufgaben leben, lebt in uns die innere Ewigkeit auf. Wir werden das Gefäß ihres Wertlebens und werden gewürdigt, in der Selbsthingabe zu einem Sein zu kommen, dessen Zentrum sie einnimmt.

Davon rührt es her, daß uns nicht nur Wertgefühl überkommt, wenn wir an unselbstische Aufgaben hingegeben sind, sondern daß wir uns auch vom Kraftgefühle tätigen Schaffens erfüllt finden. Die Selbsterschaffung göttlichen Lebens in uns läßt einen Hauch schaffender Urmacht auf uns übergehen. Ein geistiger Mittelpunkt tritt in unsere Seelenregungen, gleichwie ein Magnet ordnend zu Eisenfeilspänen tritt. Anlagen, Begabungen brechen auf; Innigkeiten, Begeisterungen, Tatvorstellungen gewinnen in uns Stärke, Richtung, Zusammenhang. Es ist, indem sich die durch die Aufgabe belebten Kräfte regen, als ob das Universum aller unserer Kräfte spielte, und es ist, indem die Saiten unseres Wesens von dem einen Gegenstande klingen, in den wir hineingewendet sind, als ob der Reichtum einer ganzen Welt in uns rauschte und klänge. Es ist ein inneres Erblühen im Rausche und Zwange der Aufgabe. Das ganze Sein des hingegebenen Menschen fließt auf sein Tun ein und gewinnt sich dabei schöpferische Eigenart. Wir nennen sie „Persönlichkeit".

Dynamische Wertlehre.

Um die letzten Darlegungen in einem kurzen Worte zusammenzufassen: Wenn es nicht Wertseele gibt, so gibt es weder Seele noch Wert. „Wertseele", das ist die Seele, in der sich Gott gebiert. Er selbst ist der Realwert, der auch die Seele verwesentlicht. Einen anderen Realwert als göttliches Leben gibt es nicht. Die bloße Seele ist wesenlos, ungeistig, sie ist ein Bündel blinder Triebe, die ebenso blind sind, ob sich in ihnen selbstisches oder unselbstisches Gefallen regt. Wir sehen

ein ewiges Spiel von Hungrigsein und Sattwerden dieser Gefallensregungen; um die hungrigen loht Wünschen, um die sattwerdenden plätschert Lust und Befriedigung. Die zugehörigen Menschen schwimmen in den Wellen bald dieses, bald jenes Verlangens, wie es gerade über sie kommt, und leben es satt, selber dabei leer bleibend. Sie bleiben notwendig leer; denn nicht auf die Sättigung unserer Triebe, sondern auf die Sättigung der metaphysischen Spannungen, zumal der Spannung des Nicht, kommt es in dem großen Drama der Geschichte an. Aber die Seele ist Schöpferin von „Werterscheinungen", schon die bloße Seele. Wohin der Blick ihres Gefallens trifft, selbstischen wie unselbstischen, da erscheint ihr Wert. Die Wertseele aber ist die Schöpferin von „Ideen". Genauer, wo Gott in einer Seele mit seinem positiven Leben auflebt, da treten die Werterscheinungen, die im Blicke ihrer unselbstischen Entscheidung stehen, in die Sonne seines Lebens. Sie drücken nun aufgegebene Gegenständlichkeit für uns aus.

Alle sogenannten „ethischen Ideen" sind hiernach **Funktionsgebilde** der ungegebenen Gottheit. Sie sind nicht, unterstreichen wir immer wieder, sondern werden. Sie werden, indem unter dem Antriebe des noch ungestalteten göttlichen Lebens, das in uns aufbrechen will, die Ziele unseres unselbstischen Gefallens die Gestalt von Forderungen annehmen.

So waren uns auch die künstlerischen Ideen nichts Transzendentes. „Schönheit" war uns der Anhauch einheitsmäßiger Anschauung, darin es ist, als ob jedes Ding neu würde und alle Dinge ganz würden. So schauend könne der Künstler jedes Ding in eine „ästhetische Idee" verwandeln. Künstlerisches Schauen hebe die Dinge in den Zustand metaphysischer Neuheit zurück, wo sie wieder herrlich seien, wie am ersten Tage, als sie noch im Werderausche der wesenden Gottheit standen, die zum Weltprozesse aufging.*)

Ebensowenig war uns Wahrheit ein Wert über den Wolken, sondern die Philosophie des Ungegebenen sieht in der Geltungsmacht der Wahrheit, die in allen Zusammenhängen Einheitssinn und Ganzheitssinn stiftet, ein in unserm Denken sich schaffendes Gottesdenken. Sie weiß, daß sich nichts, aber auch gar nichts aus verflogenen Überwelten in die Seele senke, wenn sie erkennt, liebt, schafft, sondern in ihr handele und schließe sich auf, von ihren Einstellungen bewegt,

*) Für Goethe ist die Natur die Künstlerin, in deren Hauche jedes Ding wie ein frisch ausgesprochenes Schöpfungswort ist. Vgl. oben: S. 135.

in ihren Kräften sich bewegend, göttliches Leben annehmend, das ungründige Gottesnichts.

Aller Wertontologismus ist in dieser dynamischen Wertlehre verschwunden. Ihr gelten verseinelte Wertwesenheiten für etwas ebenso Unmögliches, wie verseinelte Sinnwesenheiten, mag man sie transzendent oder immanent auffassen.

Gebundene, nicht freischwebende Ideen.

Es bedarf in diesem Zusammenhange noch eines Wortes über die ethischen Ideen. Diese stehen, wie wir sie auffassen, unter dem Gesetze der Nähe. Die Hingabe, zu der sie einladen, geht nicht auf Entferntes und Künstliches, sondern auf unmittelbar Anliegendes. Daß dies Nahe und Anliegende zur werdenden Aufgabe wird, eben das *sind* uns die ethischen Ideen. Sie sind nichts Allgemeingültiges, sondern individual bestimmt. In der Regel werden Ideen, auch wenn man sie nicht zu jenseitigen Wesenheiten verseinelt, die in einem abgesonderten Reiche der Zwecke schweben, anders aufgefaßt, nämlich als universale Gültigkeiten. Darauf zielt aller immanenter Wertontologismus. Solcher könnte sogar versuchen, auch seinerseits die Sprache der Philosophie des Ungegebenen zu sprechen.

Welches war deren Grundeinstellung? Die wesende Gottheit hat bei ihrem ersten Ansatze zur Selbstverwirklichung ihr Ziel nicht erreicht. Als sich aus ihrem Schoße das Sein von Dingen öffnete, zerbrach über deren Vielheit ihre Einheitskraft; ihr blieb die Höhe und Ganzheit eigenen Seins versagt. Nun muß sie, Gottesnichts geblieben, warten, ob sich *ihr* das Weltgeschehen öffne, ob es, um mit Böhme zu sprechen, Kerze werde, daran sich in neuem Prozesse ihr eigenes göttliches Leben entzünden könne. Mit den ethischen Ideen ladet sie uns ein, Kerze zu werden. Sie glänzen auf, andere und andere, damit sich an ihnen unsere Hingaben, andere und andere, und in unseren Hingaben der Ungrund zu göttlichem Leben erschwinge.

Die wesende Gottheit ist hiernach für den zweiten — gelingenden — Schritt ihres Lebenwerdens auf das in ihr entsprungene Vielheitsdasein angewiesen, darin ihre Einheitsmacht nur zersplittert west. Mit dem Hebel menschlicher Seelentätigkeit entsiegelt sie ihr Gottestum. Auf dem Boden der Dingwelt baut sie ihre Himmelsleiter. So kommt es zu einem Gottesleben, das das Gegebene in höherer Einheit überwest und so erst wahrhaft reich und vielseitig ist. Dieses von Seelenhaftigkeit gesättigte Gottestum, das die Art des Irdischen so-

wohl verklärt, wie überhöht, ist etwas viel Erhabeneres und drückt Leben viel wahrhafter aus, als jenes abgezogene Dasein, dem das Gottesnichts bei seinem ersten Entfaltungsstoße zugestrebt hatte, wenn solches beziehungslose Dasein je möglich gewesen wäre. Die Vielheit, in die es auseinanderbrach, ist nicht nur ein Notstück des Mißlingens, sondern ein Meisterstück der inneren Notwendigkeit, daß Leben nicht bloßes Dasein sein kann, sondern nur als Einheit in der Gegenwucht von Vielheit möglich ist, daß es die Aufgabe bedeutet, den Reichtum der Vielheit unter Überformung derselben einzubringen. Eben damit hängt es zusammen, daß das Gottesnichts, wenn es sich in menschlichen Seelen belebt, auch alles das in der Form dieses Seelentums lebendig ergreifen will, was mit letzterem in lebensvollem Zusammenhange steht.

Man könnte auf den der Seele zugeordneten Lebens- und Liebeskreis das Bild der Kreatur anwenden, die seufzend auf Erlösung harrt. Die Welt meines Wirkens, in die ich gestellt bin, das ist die Kreatur, die mich anblickt, und das göttliche Leben, das in mir aufgewacht ist, zu sich bittet. Das ist das Stück Vielheit, aus dem ich im Acker der Zeit die Ernte der Ewigkeit einbringen soll. Das Gottesnichts will nicht bloß in der Seele leben, es will auch, daß das neue Leben, das es der Seele schenkt, in dem Lebenskreise, der zur Seele gehört, lebendige Kraft werde. Darum läßt es das, was zu tun ist, im Aufgabenschein leuchten. Zu jedem Gottesbewegten kommen seine Ideen als Gesichter seines Handelns. Sein Weib, sein Kind, sein Vaterland, sein Beruf, sein gedanklich Erfaßtes, sein künstlerisch Erschautes, das sind die idealisierten Wahrzeichen seiner Gottesgeburten. Das ist das Viele, für das er das göttlich zugewogene Eine sein soll.

Es ist zweckmäßig, diese in Ideenlicht gehobenen, aus dem Lebenskreise entspringenden Forderungen als „gebundene Ideen" zu bezeichnen. Sie idealisieren das Nahe und Notwendige. Freie Ideen kennt die Philosophie des Ungegebenen nicht. Es wären entweder transzendente Gegenständlichkeiten, die in einem besonderen Reiche der Zwecke schwebten — diese haben wir von vornherein abgewiesen —, oder man legt sich für jenen immanenten Ontologismus etwa Folgendes zurecht: Das Gottesnichts, gibt man zu, könne sich nur in menschlichen Seelen verwirklichen und bedürfe dazu einer bestimmten Tätigkeit derselben. Es zünde in ihnen die Vorstellung eines Reiches reiner Werte an, lasse ewige Gedanken von Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit, Menschheit, gleich Sternen am Nachthimmel,

in den Gemütern aufstrahlen. Es seien dieselben Ideen für alle Menschen. Jede wirke begeisternd, so daß die Menschen gleich Platos Demiurgen getrieben würden, nach dem Muster dieser Ideen ihre irdischen Verhältnisse zu gestalten. Solche Begeisterung und die ihr entsprechende Tätigkeit sei das Element, in welchem sich die ungegebene Gottheit zum Leben in den Seelen schafft.

Nach dieser Auffassung trüge sich die ungegebene Gottheit nicht in den Reichtum ihrer Vielheit hinein, sondern überspränge die Bestimmtheiten der Entfaltungswelt. Jenes subjektiv angestrichene Ideenreich, mag es lediglich als Gedanke und Vorstellung überindividuell in uns erzeugt werden, wäre in seiner starren, für alle Menschen gleichmäßigen Gestalt wie eine zweite — ideale — Selbstsetzung des Gottesnichts, neben seiner realen Setzung in unserer Seele. Um diese Schar reiner selbstgeltender Ideen hätten die göttlich bewegten Seelen zu kreisen, alle mit derselben Aufgabe, einen (notwendig abgeschwächten) Wiederschein jener Ideen im Materiale des Irdischen zu erzeugen, von dem die Gottheit ihrerseits zurückgezogen bliebe.

Nach uns wird jeder Mensch, in dessen Seele Gott aufgeht, selbst ein quellenhafter Mittelpunkt. Um ihn stellt sich ein Kreis von Gegenständlichkeiten, der seine „Individuallage" bestimmt. Sie sprechen die neue Energie, die ihn erfüllt, für sich an. Der Ruf, den sie ausschicken, ist seine Berufung, und dieses Wort legt ihnen die Gottheit ein. Eine eigentümliche Vielheit will ihre eigentümliche, göttlich schwingende Einheit haben, und umgekehrt, lebendige Persönlichkeit will das ihr entgegenschwingende Feld ihrer Kraftstrahlung haben. Jene anderen, freischwebenden Ideen lassen den Menschen, der ihnen nachjagt, in der leeren Luft hängen. Die gebundenen Ideen bedeuten die Verbindung seiner Erde mit seinem Himmel.

Grimmgöttlichkeit.

Wir hatten festgestellt, daß das göttliche Leben verschiedener Gestalten fähig sei. Sie richten sich nach der Weise, wie der Mensch eingestellt ist. Anders entsiegelt sich göttliches Leben in der erkennenden, anders in der künstlerisch schauenden, anders in der liebend hingegebenen Seele. Uns werden noch andere Gestaltungen des göttlichen Lebens begegnen. Es gibt darunter nicht nur Wohlgestalt, sondern auch Mißgestalt. Von solcher haben Augustin und Jakob Böhme gewußt.

Augustin läßt den Menschen auf Gott hin, Gott auf den Menschen hin angelegt sein: wir auf Gott hin geschaffen, Gott liebens-

wert, um von uns geliebt zu werden. Unsere ganze Seele trägt die Spur jener Gottesanlage. Ihr ganzes Wesen geht darauf, Gefäß zu sein, sich in reiner Hingabe höherem Gehalte, der sie berührt, zu öffnen; dann lebt dieser in ihr. So will Gott im Menschen leben. Seine geistigen Ströme warten darauf, sich in uns zu ergießen und uns mit ihrem Gehalt zu innerem Leben zu erwecken. Sein Reichtum will die Formen unseres Seins durchwirken, damit sich in ihm unsere sonst zersplitterten Kräfte sammeln, umformen und ein neues Wesen hervorbricht. Darauf hat Gott die menschliche Seele besonders zubereitet, sie allein.

Dennoch haben wir uns unserer Bestimmung entfremdet. Wir wollen nicht Gefäß sein, sondern etwas für uns sein und bedeuten. Wir machen unser Ich zum Mittelpunkt, als könnten wir etwas Selbständiges sein. Hierin, in unserer eigensüchtigen Lust und unserem Hochmute, besteht unser Abfall von Gott. Wir vollziehen ihn täglich und stündlich in unserer Ichsucht von neuem und gleiten damit vom Quell unseres Lebens hinweg in Zerrissenheit und innere Unordnung. Denn wer sich auf sich selbst stellt, läßt von sich ab. Das Band seiner Einheit mit Gott reißt, und seine eigene davon gestützte Einheit muß aufhören. Eine solche Seele wird immer siecher und gehaltloser und muß zuletzt vergehen. Das ist das Gericht und der Zorn Gottes über sie, daß sie nach seinem geistigen Gesetze dahinschwinden muß. Wo dem göttlichen Reichtum abgesagt worden ist, bleibt nur die Armut des Nichts übrig, wie es beschaffen war, ehe Gott es zum Einheitssein seiner Seele berufen hatte. Die Seele, ihres Seins entleert, schrumpft gleich einem zerstörten Spinngewebe zusammen. Wie es physisches Gesetz ist, daß wir leiblich verhungern müssen, wenn wir uns von Steinen statt von Brot nähren, so ist es geistiges Gesetz, daß unsere Seele verdorrt, wenn sie nicht in und aus Gott lebt. Sündigen ist geistiges Zunichtewerden, und Gott selbst ist dies unaufhebliche Gesetz.

Augustin sieht in diesem Gesetze, wie in jedem Gesetze, den Willen Gottes. Gottes Wirken schwebt nicht wie ein Verhängnis von außen über uns. Bestimmt er doch nicht unseren Willen, sondern nur die Folgen aus unserem Willen! Diese freilich ergeben sich, wie der große Kirchenvater unerbittlich feststellt, mit Notwendigkeit. Uns ist völlig in die Hand gegeben, uns zu entscheiden, wie wir wollen. Wir können den Gottesstimmen, die in uns und um uns rufen, folgen, oder können sie ablehnen. Aber immer wird sich, in dem, wie wir uns entscheiden, Gottes innere Wahrheit auswirken. Die Gesetzlichkeit des Lebens

ſelber wird über uns kommen, die darin beſteht, daß wir nur im Gehalte der Wahrheit ſelig, ohne ihn unſelig werden. So werden wir gerade, indem wir frei wollen, geſetzlich den eigentümlichen Lohn oder die eigentümliche Strafe deſſen tragen, wie wir wollen, und werden unabwendbar hier den Weg des Lebens, dort den Weg des Todes gehen.

Auguſtin ſtößt hier auf die Regungen und Bewegungen eines inneren Gotteslebens in uns. Aber er hat ſich die Erkenntnis, die er faſt ſchon mit Händen griff, durch ſeine Prädeſtinationslehre verbaut. Gott habe ſeit Ewigkeit die einen Menſchen zu Gefäßen ſeiner Liebe, die meiſten aber zu Gefäßen ſeines Zornes vorherbeſtimmt. So iſt die Unſeligkeit, in die die ſelbſtſüchtigen Seelen verfallen, eine Strafe, die Gott ihnen von vornherein zugedacht hat und ihnen durch die Einrichtung, die er ihrer Seelenanlage gegeben hat, antut.

Die Prädeſtinationslehre macht Gottes Weſen zur Unbarmherzigkeit. Mit keinem perſönlichen Gottesbegriffe kann man das Verhältnis menſchlicher Schuld und göttlichen Gerichtes ſittlich erträglich geſtalten. Anders, wenn Gott nicht als rächender Geiſt vor der Seele da iſt, ſie mit den Mängeln und Schwächen ihres endlichen Daſeins erſt ſchafft und nachher unerbittlich beſtraft, ſondern wenn er als überperſönliche Lebendigkeit, als Geiſtigkeit überindivideller Art, in den Seelen ſelber erſt auferſteht, und es von ihrem eigenen Verhalten abhängt, wie er in ihnen auferſteht. Da mögen die einen Seelen durch ſich ſelbſt Gefäße eines Gotteslebens der Liebe, und mögen die anderen Seelen durch ſich ſelbſt Gefäße göttlichen Zornlebens werden. Das iſt die geniale Wendung, die Jakob Böhme gefunden hat.

Eckehart und Fichte kannten die überperſönliche Macht, die in unſeren ſeeliſchen Anlagen auferſteht, nur als Liebesgeiſt, der in den Seelen erwacht, die ſich demütig und begeiſtert hingeben. Für Böhme gilt, daß ſich auch mit der umgekehrten Bewegung unſeres Willens ein überkosmiſches Leben ſetzen muß. Es iſt ſeine Größe, daß er dem Problem des Böſen ins Auge ſieht, daß er auch Bosheit und Sünde als eine Gewalt Gottes, nämlich als Zorngewalt Gottes, in den Seelen begreifen lehrt. Es iſt die negative Erweiſung derſelben Lebensmacht, die ſich in der hingegebenen Seele als ſeliges Gottesglück erſchafft.

Gott iſt nach Böhme uranfänglich nicht Gott, ſondern Ungrund, genauer ein Wille, dünn wie ein Nichts. Damit dieſer Wille als Licht und Glanz aufgehe, muß er ſich vorher verdunkeln. Dem Denker ſchwebt das Beiſpiel einer brennenden Kerze vor. Sie kann nicht

leuchten, ohne daß etwas in ihr verzehrt wird. So muß Gott auch erſt etwas in ſich verzehren, um zu leuchten, und um etwas zum Verzehren zu haben, muß er Finſteres und Dunkeles in ſich entſtehen laſſen. Es iſt ſein „dunkeler Naturgrund der Grimmigkeit". Wenn ſich dies dunkele Grimmleben zu einem beſonderen Willen faßte, ſo würde ſich Gottes Grimmnatur zu einem Bewußtſein verſchärfen, das in ſich ſelbſt widerwärtig, und das heißt, ſataniſch wäre. Aber ſolche Hölle des Grimmfeuers iſt in Gott noch zugeſchloſſen. Nur in uns kann Gott, der als möglicher Himmel und als mögliche Hölle überall iſt, die Wirklichkeit ſeines Zornlebens und Lichtlebens gewinnen. Die Seele des Menſchen iſt Gottes Myſterium Magnum. Unſere Selbſtfaſſung zu Demut bedeutet unſere Gottesfaſſung zur Liebe und Seligkeit; und unſere Selbſtfaſſung zur Eigenſucht bedeutet unſere Gottesfaſſung zu Zorn und Vernichtung.

Mit jeder Selbſtbeſtimmung, das iſt von Böhme zu lernen, fängt ein inneres Geſchaffenwerden an. Die Selbſtbeſtimmung ging aus uns hervor, von da an geht mehr in uns vor, als aus uns hervorgeht. Die ungegebene Einheit ſteht auf und durchlebt den unſelbſtiſchen Willen mit der Realität des Werts, den ſelbſtiſchen Willen, in den ſie ſich als Grimm- und Widerleben entſiegelt, mit der Realität des Unwerts. Dort der Himmel des unſelbſtiſchen, hier die Hölle des ſelbſtiſchen Willens. Stets lebt das Einheitsleben mit ſoviel Einſatz in mir auf, als ich ihm gebe. Gebe ich ihm poſitiven Einſatz, ſo lebt es poſitiv in mir auf, gebe ich ihm negativen Einſatz, das heißt, verſage ich mich dem Zuge der unſelbſtiſchen Antriebe, ſo lebt es negativ in mir auf; Gottesbewegung dieſes wie jenes. Wir können niemals aus Gott herausfallen. Wir fallen, wenn wir überhaupt leben, das heißt, Perſönlichkeitsweſen werden und nicht bloß Naturereigniſſe bleiben, in ſein Liebes- oder Zornleben hinein. Das Zornleben Gottes hängt ſich an die ſelbſtiſchen Motive. Es iſt leidendes, unruhiges Gottesleben. Das Brennen dieſes Zornlebens iſt der Gewiſſensbiß.

Nicht daß eine vergeltende Gewalt ſchon vorher im Daſein geweſen wäre und dem Menſchen, durch deſſen Selbſtſinn ſie ſich „beleidigt" fühlte, in ihrem Zorne den ſtrafenden Schmerz des Gewiſſensbiſſes zufügte! Vorher, vor der ſelbſtſüchtigen oder unſelbſtiſchen Stellungnahme des Menſchen, gab es nur die ſchweigende unbewegte Gottheit in der Spannung des Nicht. Aber unſer Wille bewegt ſie, hier unſer ſelbſtiſcher Wille. Der bewegt ſie zu einem ihr ſelbſt widerwärtigen Leben.

Der Einheitswille des Menschen ist immer Entsiegler der Tiefe, der Wecker, der den Geist der Gottheit zu sich bringt. Dieser freie Wille ist hier als selbstischer, dort als unselbstischer stets durch seinen Inhalt unterschieden, und so, nach der Art des Willens, unterscheidet sich auch das Leben der Gottheit, das sich in ihm zur Gegebenheit erschafft. Wer nur sich will, bei dem gestaltet sich die lebenwerdende Einheit gegen ihn. Hier kann sich das Lebenswunder der Gottheit, das mit der Ganzheit seiner Lebensführung begann, damit begann, daß er überhaupt einen festen Sinn in seinem Leben ausprägt, nicht stilgemäß, sondern, sozusagen, nur stilwidrig vollenden. Nicht satte, sondern sich enttäuschende Gottheit wird lebendig, und diese Enttäuschung bricht auch im Leben des Widergeistigen darin aus, daß er mit realem Unwert seiner Person versengt wird. Das ist der Gewissensbiß. Er ist die Empfindung persönlichen Unwerts, die über uns kommt, er ist eine Verneinung unseres Wertseins, und zwar eine Realverneinung, in der uns das als Grimm aufgewachte Gottesleben von sich abstößt. Die Seele ist wie ein Instrument mit schwarzen und weißen Tasten. Der selbstlose oder selbstische Wille des Menschen sind die Finger, die nach den Tasten greifen. Berühre ich die weißen Tasten, so beginnt das Instrument in Fugen der Seligkeit zu brausen, berühre ich die schwarzen Tasten, so erklingen Fugen der Höllenqual und des Grimms.

Hingabe über uns hinaus berührt die weißen Tasten. Dann kommt seliges Gottesleben in uns auf und leiht unserer Person realen Wert. Wir hören auf, uns selbst darzustellen, sondern drücken das aus, was Gott mit unseren Kräften und Anlagen sein will. Man ist zur Wertpersönlichkeit geworden, zur Seele, die sich in ein Organ göttlichen Lebens gewandelt hat, und Gott ist das geistige Leben geworden, das uns durchwest und durchkraftet. Damit wir solchermaßen real gewandelt werden, wird der Gegenstand unserer Hingabe ideal gewandelt. Hiervon war oben ausführlich gehandelt worden. Der Wertschein, mit dem ihn der Blick unseres Gefallens von Hause aus umkleidet, überhöht sich, indem ihn gleichsam auch der Blick des göttlichen Lebens trifft, das durch jenes Gefallen hindurch in unserer Seele auferstehen will. Die Ziele altruistischen, sozialen, ideellen Gefallens bleiben Werterscheinungen, aber sie erfüllen sich mit Unendlichkeitslicht, so daß ich sie nun als fordernde Ideen, als werbende und schicksalhafte Aufgaben sehen muß.

VIII. Gott in der Liebe.

Ideenethik und Sozialethik.

Der Nachdruck im Aufgange göttlichen Lebens liegt unzweifelhaft darauf, was mit dem Subjekt geschieht. In diesem will die innere Ewigkeit Seelenraum gewinnen, und darum nimmt das Objekt äußeren Ewigkeitsglanz an. Letzterer drückt nicht einen Wertfeingehalt aus, der plötzlich an dem Objekt entstanden wäre und es zu Gold machte, sondern bedeutet nur die „Lebensgültigkeit" seiner Worterscheinung, hinter der das Gold steht, das heißt, ein göttliches Leben sich ankündigt, das sich in uns setzen will. Im Subjekt, nicht im Objekt, liegt ein für allemal die Realität des Wertlebens. Erst aus dem Menschen bricht der Ideenliebesblick, der das Objekt mit Aufgabenglanz umwebt, und diesen Ideenliebesblick gibt uns das göttliche Leben, das nach Geburt in uns verlangt, das sich nur in unserer Liebe und als unsere Liebe erschaffen kann.

Aber allzu leicht werden die Ideen, die die Gesichter schaffender Liebe sind, selbst für schaffende Mächte gehalten. Gewiß ist darin schaffende Macht, daß wir vom Anblicke werbender Objekte angezündet werden; hier der leidende Mitmensch, der auf einmal aufstrahlt in der Idee des Menschen, die mein Menschsein einfordert; dort mein betrogenes und zerstücktes Vaterland, das mich mit der Idee volklicher Freiheit antritt, dort ein Gedankenkeim künstlerischen oder wissenschaftlichen Gestaltens, der verpflichtend über mich herfällt, als käme er aus dem Zentrum der Kunst, der Wissenschaft geradewegs zu mir: indessen jene schaffende Macht kommt aus dem Ungegebenen. Keine dieser Ideen ist selbst eine seiende oder überseiende Wesenheit, die Kräfte von sich ausströmte und auf mich überströmen ließe!

Dennoch sehen sie viele so an; man erschaut sich nach dem Vorgange des transzendenten oder des immanenten Wertontologismus ewig gegebene Muster, die die Angleichung unseres Tuns an ihren unendlichen Sinn forderten. So verfährt der ethische Idealismus.

Der Idealist nimmt das Licht der Göttlichkeit, das sich um die Objekte unselbstischen Gefallens webt, als deren Eigenlicht und versetzt jedes für sich in einen fernen Ideenhimmel. Dadurch werden die als Ideen gesehenen Aufgaben sowohl gegeneinander vereinzelt, wie sie uns

gegenüber in unnahbarer Erhabenheit erscheinen. Das letztere bedingt, daß sich der ethische Idealist immer wieder ins Nichts zurückgeworfen fühlt, sobald seine Konzentration nachläßt. Sofort türmt sich die Unendlichkeit der Aufgabe drohend vor ihm auf, und nun überwuchtet das Objekt das Subjekt der Hingabe, alle Wertrealität erscheint nach draußen entwichen. Zugleich ergibt sich, daß der Mensch in tödlichen Widerstreit gerät, wenn ihn hier diese, dort jene Idee einfordert. Jede fordert ihn absolut ein und bricht darum den Anspruch jeder anderen auf das Leben desselben Menschen entzwei. Die transzendent gesehenen Wertrealitäten vernichten sich gegenseitig. Der Vereinzelung der Ideen im ethischen Idealismus entspricht ferner, daß sich auch der Mensch immer nur als Einzelner auf sie bezieht. Mit ihm und immer wieder unmittelbar mit ihm verkehre die Idee und senke, wenn er sich hingebe, ihren geistigen Wert in ihn, den Einzelnen, ein. Die bloße Idee erfülle den bloßen Menschen mit Persönlichkeit und Schöpfertum.

Die Unruhe des Pflichtenkonflikts — hier Nation, Volkstum, Vaterland, dort Humanität, Menschheit; hier die Pflicht des Berufes, dort die Pflicht der Familie; hier Gerechtigkeit, dort Mitleid —, die Beschämung über den Abstand, in dem immer unser Werk von der idealen Forderung bleibt, die Schatten der Vereinzelung und Vereinseitigung im Verkehr mit der Idee, zerstören den idealistischen Traum. Wer immer nur als Ideenmensch leben will, immer nur in einen Überhimmel der idealen Forderungen hineinschaut und von dort aus Bestimmung und Bewegung seines Lebens erwartet, der muß in seelische Not kommen. Die wesende Gottheit lebt bei ihm nur in gebrochener Göttlichkeit auf. Alles in einem, alles auf das höchste, alles in unendlicher Fülle zu sein, darauf zielt das ungründige Gottesnichts, dafür sucht es sich in den Neigungen und Anlagen der Menschenseelen Grund. Aber die sich vereinzelnde Menschenseele genügt dazu nicht. Wenn sie getrennt von den übrigen bleibt, so klafft im Werden der Göttlichkeit noch Zwiespalt. Ebensowenig genügt die Anbetung einer verfeinelten und isolierten Werterscheinung. Nur in der Ganzheit göttlichen Lebens werden *wir* göttlichen Lebens *gewiß* und findet *es* die eigenen *Höhen*.

Man muß die göttliche Ganzheitsform von der göttlichen Gliedform unterscheiden. Gliedform ist jede bloße Ideengeistigkeit. Aus Mensch und Idee wird dabei ein Organ; aber es ist, wie wenn Auge, Hand, Zunge für sich wüchsen außerhalb des Lebens eines Organismus, in dem sie Leistung täten. Die Liebe, die an eine Idee gewendet

wird, läuft leer, solange es beiden, der Idee und dem Menschen, an Halt gebricht in einem Zusammenhalt.

Die Vereinzelung und Vereinseitigung glauben manche dadurch behoben, daß sie in einem Kulturstrome zu schwimmen meinen. Sie verlegen die Gegenstände geistigen Tuns nicht mehr als lauter isolierte Ideen in einen platonischen Überhimmel, sondern erblicken sie als begriffen in einer weltgeschichtlichen Bewegung, in der sie Zusammenhalt und Zusammenhang untereinander gewönnen. Die Objekte der Hingaben bleiben auch bei dieser Auffassung verseinelt. Man begreift nicht, daß sie nur Wertescheinungen sind, die ein in uns göttlich Werdendes idealisiert, sondern nimmt sie nach wie vor für selbständige Werte; nur daß sie verkettet seien, und daß sich in ihrer Verkettung eine objektive geistige Einheit darstelle. Jeder Mensch, der irgendeiner Kulturidee hingegeben sei, arbeite an dem Fortschritte der ganzen großen Bewegung und werde dadurch mit anderen seinesgleichen zum Mitbürger der weltweiten „Kulturgemeinde", zum Einwohner und Berufenen eines sich versichtbarenden Reiches der Zwecke, zu dem alle Menschen aller Völker zusammenzufließen bestimmt seien.

Hegel hat seine Jünger gelehrt, die verseinelten Werterscheinungen geistigen Lebens in solcher berückenden Verkettung zu sehen. Wer sich dienend in die Kette hineinstelle, den, meint man, segne, wo immer er stehe, das göttliche Leben der ganzen Kette. Jeder Wertbezirk sei, was er sei, nur durch die Einheit und Ganzheit dieses göttlichen Lebens. Es sei die in jedem Wertbezirke sich entwickelnde „Idee", die in unzerreißbarer Selbigkeit durch alle zusammen gehe und eben darum auch jeden Kulturarbeiter, so umgrenzt sein Arbeitsfeld sei, über alle Zerrissenheit und Verlassenheit hinweghebe.

Man kann göttliches Ganzleben aber auch ganz wo anders suchen, als in einer Verkettung idealer Objekte. Göttliches Gliedleben, hörten wir, sind die Gottesaugenblicke im Menschen, die ihn überkommen, wenn er völlig Hingabe für eine Aufgabe ist. Der Mensch ist dann, mittels der ausströmenden Kraft seines Willens mit seinem Objekte vereinigt und erlebt hierbei eine Welle göttlichen Lebens. Eine andere Welle göttlichen Lebens quillt auf, wenn er in anderer Hingabe mit einem anderen Objekt verwächst. In so vielen Hingaben die Seele des Menschen blüht, so viele Wellen göttlichen Lebens spenden sich ihr. Wie, wenn sich ein Subjekt nicht mit immer neuen Hingaben in immer neue Objekte hineinwendete, sondern wenn Subjekte mit Subjekten, Menschen untereinander, ihre Willen verschmölzen und

wie eine Seele würden? Dann, so dürfen wir annehmen, wächst auch die werdende Göttlichkeit in der reicheren Lebendigkeit eines Stromes hervor, aus dem alle jene Einzelwellen gemeinsam aufschäumen. Sie hätte die Gestalt göttlichen Ganzlebens, das sich in solcher Willensverkettung von Mensch zu Mensch entsiegelte. Die starre Ideenüberwelt, desgleichen die Selbstentwicklung verfeinelter Ideen verschwände bei dieser Betrachtungsweise. Statt dessen baute sich in verbundenen Seelen, deren Wille von ihrer Verbundenheit bewegt wird, eine Liebesinnenwelt auf, in der vollere Göttlichkeit erschiene, als in jeder Ideenliebe, jedem Kulturenthusiasmus.

Dergleichen göttliches Verkettungsleben kam Fichte zum Bewußtsein, als ihm der ethische Idealismus zerbrach, als ihn nach dem Siege Napoleons über Preußen auf einmal die Fremdheit der französischen Geistigkeit anstarrte, die sich zersetzend und vernichtend in das deutsche Leben hineinschob. Früher hatte Fichte nur von „Ideen" gesprochen, von handelnden Wertwesenheiten, die den Menschen ergriffen und nach sich gestalteten. Jetzt zielen seine „Reden an die deutsche Nation" darauf, daß der Mensch und die Idee volklich wurzeln müssen. Das geschehe, wenn die Arbeit an der Idee als Ausdruck des Wesens einer Nation auftrete, und wenn sich die Idee darstelle als ein geistiges Gesicht innerhalb des Lebens der Nation; nicht als ihr eigenes Gesicht, sondern als Gesicht eines Lebens, das, in der Richtung der in der Idee erscheinenden Aufgabe, seine Verwirklichung suche mit den Kräften des Volkes. Die Idee wird, im Lichte solcher Auffassung aus der Jenseitigkeit, die Arbeit des Menschen für die Idee aus dem Leerlaufe erlöst, indem beide, die Idee und die Leistung des Menschen, Teile werden eines versinnlichten Ewigen, das sein übersinnliches Wesen im Volkstum entfaltet.

Wie sich die Philosophie des Ungegebenen zu entscheiden hat, ist klar. Für sie besteht göttliches Leben nur dadurch, daß es in Seelen geboren wird. Da setzt sich dann Wertrealität, die einzige, die es gibt. Göttliches Leben in höherer Gestalt muß demnach als das Werden einer Ganzheit aufgefaßt werden, die sich wiederum auch in Seelen gebiert derart, daß das darin schon gewordene Gottesleben nicht verloren geht, sondern Gefüge und Glied in dem höheren Gottesprozesse wird, unter dessen Berührung es sich umstellt und umgestaltet.

Das verträgt sich mit Fichtes Gedanken, nicht aber mit der hegelschen Vorstellung, als ob sich objektive Wertwesenheiten in Stufen übereinander bauten und in ihrer Bewegung die Menschen wie

Schachfiguren vor sich herschöben. Uns ist nicht eine aus sich selbst bewegte Kultur, sondern schöpferische Liebe die letzte Macht der Weltgeschichte. Liebe ist göttliches Leben, das sich in der freien Tiefe der Willen erschafft. Wo Liebe als reichster und lauterster Strom aufquillt, da ist das Gottestum am größten. Das Gottesnichts hat dann sein Ziel gefunden und ist zur Vollgöttlichkeit geworden. Der Weg dorthin geht über Hingabe und Willensverkettung zur alles sein könnenden Güte.

Hingabe war der erste Liebesodem der Gottheit, die sich in der Seele zur Göttlichkeit gebiert. Willensverkettung, Seelenverschmelzung, ist der zweite und reichere. Im Liebesgeiste des Evangeliums, in der Güte, die alles sein kann, vollendet sich Gottes Entsiegelung.

Vom Gotteswunder der Willensverkettung ist jetzt des näheren zu handeln.

Gemeinschaftsgeistigkeit.

„Willensverkettung" bedeutet, daß im Verhältnis zweier oder vieler Menschen ihr Geist der Gemeinsamkeit die tragende Kraft und der bestimmende Grund ist. Es gibt vielerlei Gemeinschaft, ohne daß in ihr Gemeinschaftsgeistigkeit quillt. Die Menschen sind dann um eines Zweckes willen zusammengeschlossen, den zu erreichen ihr Zusammenschluß ein Mittel ist. Sie bilden einen Zweckverband auf Zeit und Kündigung, solange ihnen an dem Zwecke liegt; so z. B. wenn man zu einem Spielklub, einem wissenschaftlichen Vereine, einem Verbande zur Bekämpfung von Schmutz und Schund zusammentritt. Erlahmt das Interesse am Zwecke, oder ist er erfüllt, so zerfällt die „Organisation".

Der echte Gemeinschaftsgeist drückt nicht Organisation aus, sondern ist inneres Quellen eines Organismus. Nicht steht er unter Antrieben von außen her, ihn nährt nicht die Klugheit des Zusammenarbeitens, damit ein gemeinschaftlicher Erfolg erzielt werde; vielmehr hat er seinen Sinn, sein Majestätsrecht in sich selber. Die Gemeinschaft als solche wird gewollt, das Wollen der gemeinsamten Menschen lebt im Miteinanderwollen. Dies Gesinnungskleinod überwiegt nicht nur jede Glanzleistung des gesellschaftlichen Verstandes, so viele Zweckverbände vom kleinsten bis zum größten er einrichte; es hat auch seine eigentümliche Herzensfarbe, seine besondere Gemütshaltung.

Diese unterscheidet sich z. B. grundwesentlich von der Seelenverfassung bloßen Wohlwollens. Wohlwollen jeder Art, ob man das leibliche Wohl oder das seelische Wohl des anderen wahrnehme, hat mit Willensverkettung nichts zu tun. Diese kann zwar auch mit der Sorge und Bemühung um einen anderen verbunden sein, aber das ist nicht ihr Wesentliches, ist nicht ihr Sinn. Vielmehr müssen die zwei Willen zu einem Willen werden, derart, daß die Ungleichheit zwischen ihnen in dem Verhältnis selbst aufgehoben ist. Die beiden menschlichen Willen müssen sich durchaus in demselben Sinne aufeinander zu- und ineinander hinein bewegen.

So ist es nicht z. B. beim Verhältnis der Mutter zum Kinde und des Kindes zur Mutter. Da ist gegenseitige Ineinsbewegung in demselben Sinne nicht möglich. Dies Verhältnis ist bloß die Verbindung zweier Hingaben, der opferbereiten Liebe der Mutter und des unbedingten Vertrauens des Kindes, aber es ist keine Einheitsgeistigkeit darin.

Einheitsgeistigkeit bedeutet eine übergipfelnde Selbigkeit der Willen, auch wenn sie mit verschiedenen Seiten einander zugekehrt sind, so daß jeder der zwei oder mehreren nur wie eine andere Entfaltung, ein anderes Ausblühen, desselben Lebens erscheint. Da sind Menschen, die zusammenhalten auf Gedeih und Verderb, weil eine innere Kraft da ist, die sie zusammenhält. Diese innere Kraft *entsteht*, wo immer Menschen sich in gegenseitiger Treue zusammenfinden. In ihnen lebt auf der zwingende Gedanke ihres Ganzen, das von nun an sie gemeinsam umfaßt, das höher und größer sei als jeder einzelne von ihnen. Eine Verbundenheitsidee wird in ihre Seele geworfen eben von der geheimnisvollen inneren Kraft, die sich in den Einzelnen entsiegelt, wenn Treue und Bund zwischen ihnen wird. Da ist auf einmal ein Sinn da und ein Leben, das sich von selbst immer wieder in allen späteren Gliedern entzündet und alle mit demselben geistigen Hauche umschließt. Es ist ein Ganzleben als Seele in den Seelen, das bekannt wird und bekannt sein will, indem sich jeder zu dem anderen bekennt, indem sie gegenseitig Treue halten. Wo solches geistiges Ganze in den Menschen west und wirkt, da bilden sie eine Gemeinschaft der Seelen und haben eine selbstlebendige Seele der Gemeinschaft. Das unterscheidet sie von jedem Zweckverbande, z. B. einem Kegelklub oder Skatklub, der bloß als Gesellschaft sein Dasein führt. Ihr Ganzes ist ein Bruderganzes, das die Seelen mit dem Schlüssel der Treue öffnet und dabei Ideengut hineinfüllt.

Gottestum im Volkstum.

Das höchste Beispiel solcher Verbundenheit, bei der sich in allen Seelen dieselbe Gemeinschaftsgeistigkeit erzeugt, ist der volkliche Zusammenschluß. Freilich, was volklicher Zusammenschluß seinem Wesen nach bedeutet, schöpferische Treue Vieler zueinander, die sich alle gegenseitig in einer von Seele zu Seele gehenden *Innerlichkeit* begreifen, das hat sich bisher nur selten verwirklicht. Meist hat sich an dessen Stelle das Vaterlandserlebnis vorgeschoben, das heißt, meist blieb und bleibt, auch in großen geschichtlichen Augenblicken, der Seelenfrühling der Völker auf die Hingabe an das stehende *Ganze* beschränkt, das die Volksgenossen miteinander bilden. Dies Ganze, man nennt es „Vaterland", „Staat", „Volk", steht als fordernde Werterscheinung vor den Seelen der Vielen. Man kann sich bis zum höchsten Schwunge und zur höchsten Glut zu diesem Ganzen bekennen. Man stößt in der Liebe zu ihm auf den gleichen Willen bei jedem Bruder. Auch er ist für das geliebte Ganze unselbstisch ergriffen, und so findet man Mithingabe, Verständnis, und in solchem Sinne Willensgemeinschaft. Aber dies Wollen bedeutet immer noch das Verhältnis eines Subjekts zu einem Objekt, bestenfalls das gemeinschaftliche Verhältnis vieler einzelner zu ihrem gemeinschaftlichen Objekt. So etwa, wie man auch für die Idee der Wahrheit Willensgemeinschaft mit anderen suchen und haben kann, oder für die Idee der Gerechtigkeit, oder für die Idee der Erziehung.

Das ist vaterländisches Erleben. Volkliches Erleben sieht anders aus. Aus der umfassenden Einheit, die in der Vaterlandsidee gedacht ist, wird in unmittelbarem Brudererlebnis eine durcheinander verwachsene Einheit. Hier geht der Liebesstrom zwischen den Subjekten. Eine von Seele zu Seele glühende Innerlichkeit gebiert sich, die im Verkettungswillen der einzelnen *selbstschöpferisch* entspringt, ebenso selbstschöpferisch, wie im Vaterlandserlebnis göttlich belebte Ideengeistigkeit quillt. In jener volklichen Gemeinschaft leben die Willen als solche ineinander. Ihre Gemeinschaft ist selber das Gut, das sie empfinden, und macht sie füreinander gütig. Hier findet mehr statt, als daß sich alle im Wollen des gleichen Zieles als Mitwollende zusammenschließen. Sie sind so bewegt, daß sie ihr Miteinanderwollen als solches wollen und es zum Quellpunkte aller Ziele werden lassen, auf die sich dann hinterher die verschiedene Hingabe der verschiedenen Einzelnen richten mag.

Eine Parallele bildet die christliche Gemeinschaft. Auch sie hat ihr Leben und ihre Wirklichkeit in der gegenseitigen Liebesgesinnung aller derer, die sich in Christo geeint fühlen. In dieser Liebesbeziehung ist göttliche Wertwirklichkeit, und das merkt man wohl, indem man vom „heiligen Geiste" spricht, dessen die Seelen voll würden. Der Gemeinschaftsgeist, der als „heiliger" zwischen den Christenbrüdern waltet, ist ein so unmittelbarer Wert und wird als ein so unmittelbarer Wert empfunden, daß das äußere Ganze, das die Christenheit bildet, keinen Eigenwert dagegen behaupten könnte. Das Verhältnis der Christen untereinander überwiegt weitaus die Gesamtheit, die aus ihnen besteht, selbst wenn man mit solchem Ganzen die unsichtbare Kirche meinte. Keine Hingabe an die letztere könnte die lebendige Willensgemeinschaft ersetzen, die aus den Gliedern der Christenheit erst ein einheitlich bewegtes Ganzes macht.

Wie mit Christusgeist und Christuskirche, so ist es mit dem Volkstum. Nicht das Ganze der Volksgenossen macht eine Nation, sondern ihr Gemeinsamkeitsgeist. Dieser ist stets eine schöpferische Selbstsetzung in den Seelen, nicht seinerseits eine dunkele und unbestimmte Volksseele, die wie eine Wolke um das Volk nebelte. Es ist göttliche Lebendigkeit, die immer nur in Einzelnen entspringt, deren Wille die Qualität der Gemeinsamkeitsgeistigkeit annimmt, die aber als solche immer zugleich von einzelnen zu anderen einzelnen überspringt. Dadurch gibt sich dieser selbstschöpferische Einheitsatem volklichen und geschichtlichen Zusammenhang.

Er schafft sich Mittelpunkte des Überspringens, gleichsam Funkenmasten, die die Gottesenergie der Willensverkettung in sich sammeln, nämlich den Willen von Führern, in denen das Volkstum hellsichtig wird. In ihnen entzündet sich tatkräftiger Entschluß für die Notwendigkeiten des großen gemeinsamen Lebens, wie bei Bismarck; oder sie erglühen in Gerechtigkeit und Liebe für die geringsten der Brüder, wie Pestalozzi; oder sie gestalten, was an Werten des heimischen Lebens wach werden will, wie Goethe und Schiller. Sie deuten und weisen, was es ist um Volk und Volkheit, wie J. G. Fichte und E. M. Arndt. Sie haben Seelen, in denen immer neue Erfüllungen, Erschließungen und Gestaltungen der Volkheit anheben. Immer gehr werdende Göttlichkeit in Spannung durch das Volk und sucht die Geister, die das Aufbrechende spüren und aussprechen, die in die Menge der Volkes werfen, was sein will, und Gewissen schaffen, darin auch bei jenen die Zukunft atmet. Innere und äußere Gegen-

wirkungen mögen verhindern, daß der Gottesatem der Gemeinschaft zu sich selber kommt. Ganze Seelenscharen bleiben ihm verschlossen. Aber die Gesichter kehren immer wieder, sie werben ihre Helden, Märtyrer und Verkündiger, die Gefolgschaft der anderen wächst, bis sich die Volkheit mit diesem neuen Sinn in allen Seelen aufschließt.

Auch alle Jugendbewegung, die echt ist, wird vom Zukunftsatem des Volkstums getragen. Das, was Leben der Gemeinschaft werden will, spannt sich hier in werdenden Seelen. Jede Volkheit will ihren ewigen Tag haben. Sie stirbt nicht mit dem Leben derer ab, in denen sie früher gegeben war, sondern regt sich mit dem Drange der Sehnsucht als ungegeben Land in neuen Seelen. Die Jugend lauscht in sich hinein und fühlt das dunkele Gären. Davon wird sie ergriffen, und nun stürmt es in ihr nach Tat und leidenschaftlichem Ausdrucke.

Freilich gibt es in jeder Jugend viele, die nur ihren Tag haben wollen, die den Gotteshunger in ihrer Seele in den Triebhunger ihrer Sinne verschieben und mit der heiligen Verpflichtung, die von jenem kommt, diesen verbrämen. Ihr Leib ist ihnen kein Gefäß für Volkskraft, sondern ein Faß, das ihnen gießt, kein Tempel künftiger Geschlechter, sondern der Brodelofen geschlechtlicher Lüste.

Von solcher Jugend zieht sich der Gott zurück, von dessen Stirn Verheißungen leuchten. Die Seelen der einzelnen zerflattern in der leeren Zeit der einzelnen. In der wahren Jugendbewegung will sich jedesmal geschichtliche Zeit erfüllen, die sich von Geschlecht zu Geschlecht spannt. Das Geheimnis des Volkstums löst seine Siegel und wirft in den Sturm und Drang der Jugend die Morgenröte des neuen Tages, der werden soll. Da wird Vaterland und Gemeinschaft, Idee und Freiheit als etwas Heiliges empfunden, das man „bekennt".

Kein Zweifel, was sich im Willen der Führer gestaltet, in der Seele der Jugend vorgestaltet, drückt einen höheren Stil der Göttlichkeit aus, als er in isolierter Ideenbegeisterung hervortritt. Da ist ein gewaltigeres Quellen der ungegebenen Tiefe, die sich als Ganzheitsleben im Materiale vom Volkstum erschaffen will. In der Bewegung der Geschichte vollzieht sich hier eine Entsiegelung Gottes, die an Reichtum und Wesenstiefe alle Hingabegeistigkeit, auch in ihrer besten Gestalt, übertrifft. An Wesenstiefe: es ist ein innerlicherer Zug des Einsseins, daß sich Willensverkettung in den Willen vieler hineingebiert, als wenn sich das einzelne Subjekt nur vom einzelnen Objekt ergreifen läßt. An Reichtum: Hingabe wird in der Willensverkettung gliedhaft. Die Unendlichkeit des Einheitslebens, das in

allen west, tritt mit tausendfachen Hebeln an Objekte heraus und nimmt dabei teilige Fülle in sich selbst an.

Das ist der Sinn der Berufe. Die besonderen Hingaben an Besondertes hören in dieser Gliedschaft auf, ethisch zu sein, das heißt, sie verlieren die abstrakte Entrücktheit und die individuelle Enge. Denn der Einzelne bezieht sie nun auf die Liebeskette, die er mit den anderen bildet. Seine Objektbegeisterung wird ihm zum Dienste an dem größeren Leben, in das er sich eingebettet weiß, wenn es sich in seine Seele einbettet. Der Gedanke der Berufe, daß darin eine Beziehung des Liebens und Schenkens aller zu allen gesetzt sei, wobei ein jeder sein Werk tun soll, verwirklicht sich, wenn alle Volksgenossen ihnen in schöpferischer Treue zueinander anhangen. Jeder kann dann fühlen, daß in der eigenen Hingabe an die Berufsidee das größere Leben des Volkstums blüht, daß die Volksgenossen alle zusammen ein Subjekt geworden sind, das in der Unendlichkeit seines realen Wertlebens alle Ideenerscheinungen überragt und in sich aufnimmt. Die Begeisterung des ethischen Idealisten war wie ein elektrischer Funke, der rasch und heftig überspringt. In wessen Seele die Wesenhaftigkeit der Volksverbundenheit erwacht ist, dem ist es, als ob sein Werken und Wirken von der Dauerenergie eines galvanischen Stromes gespeist sei. Noch der kleinsten Arbeit wird in der Liebe zu den Brüdern und in der Freude an dem quellenden Leben der Gemeinschaft, der sie sich einfügt, eine Schwungkraft zuteil, die nie ermattet. Beruf, aus dem Ganzen eines Volkstums ergriffen, ist konstante Gottesströmung.

Die unselbstische Qualität des Einzelwillens, wie sie sich in der Hingabe an Objekte gestaltet, war die Bedingung, daß sich göttliches Gliedleben in der Seele entsiegelte. Es hob den Menschen in seinen Wertstrom und machte ihn schöpferisch. Die Qualität der Gemeinschaftsgeistigkeit, in der sich der Wille eines einzelnen zur Willensverbundenheit mit anderen einzelnen bestimmt, ist die Bedingung, daß ein göttliches Leben von Ganzheitsprägung in der Seele aufbricht. Wie diese göttliche Lebendigkeit als solche voller und reicher ist, so erfährt auch die Seele, in der es sich zu sich selbst faßt, eine tiefere Verwesentlichung. Sie wird, von der Gestalt des Volkstums durchdrungen, erst zur wurzelhaften Persönlichkeit und findet ihren Eigenwuchs. Ein geschichtlich wurzelloser Mensch ist und bleibt als Persönlichkeit unreif. Er hat weder in sich Halt, noch gewährt ihm solchen das Leben in der bloßen Idee.

Die tiefe Weisheit der auguſtiniſchen Lehre, daß ſich der Menſch, der ſich von dem heiligen Einheitszentrum der Welt abſcheidet und etwas für ſich ſein und bedeuten will, den Halt, den er in ſich ſelbſt zu haben glaubt, nimmer finden kann, bewahrheitet ſich auch hier. Auguſtin ſtellte ſich die weſende Macht verfeinelt vor und dachte am allerwenigſten an ein Gottestum im Volkstum. Meinte er doch, daß im weltlichen Staate der Teufel ſein Weſen treibe; ſo empfindet manches katholiſche Gemüt noch heute. Aber der große Kirchenvater hatte in die Tragik der Gottverlaſſenheit wie wenige hineingeſehen; er wußte, daß die Seelen ihre Weſenheit verlieren, die ſich dem Werden Gottes verſagen, das uns mit immer neuen inneren Stimmen ſucht.

Das gilt auch von denen, die an den göttlichen Sinn, der ſich in volklichen Willensketten erſchließen will, mit realiſtiſchen Mikroſkopen oder idealiſtiſchen Teleſkopen vorbeiſehen. Der poſitiviſtiſche Menſch, der nur ſich und die Materie kennt, taumelt dabei ins Leere. Er hat nichts, und ihm wird immer mehr inneres Leben genommen werden, wie heiß er äußerlich lebe. Das bloße Ichſein reicht bei noch ſo mächtigem Lebensdrange, bei noch ſo eiteler Selbſtbetonung, nicht aus, um Perſönlichkeitswert zu erſchwingen. Nur der gottgetragene, geiſtig belebte Menſch kann Perſönlichkeit ſein. Der ethiſche Idealiſt iſt nicht von aller Göttlichkeit verlaſſen. Vielmehr regt und bewegt ſich in ihm göttliches Gliedleben. Das bringt ihm Stunden des Schöpfertums und Werterlebens. Aber ſeine Geiſtigkeit iſt nur in labilem Gleichgewicht. Immer bedroht ihn die gegenſtändliche Ferne der Idee und ihr Widerſtreit mit anderen. Ganzheit kann er nur in der Ganzheitsgeiſtigkeit ſeines Volkstums finden. Die iſt quellender Perſönlichkeitsſtrom. Er quillt auf, wenn wir uns alle miteinander verketten. Die volkliche Tiefengöttlichkeit, die in unſeren ſeeliſchen Anlagen in Spannung ruht, wird dann durch uns, bei uns und für uns geweckt.

Solche Willensverkettung iſt eine innere Handlung. In ihr ſtellt ſich die Gemeinſchaftsqualität der einzelnen Willen her, die die Bedingung dafür iſt, daß ſich in jedem von ihnen mit übergreifender Selbigkeit das Gottesleben der Volkheit gebiert. Mannigfache Anläſſe rufen uns zu ſolcher inneren Handlung. Es iſt, als ob das Gottesnichts, das innerhalb eines Volkstums ſein göttliches Ganzheitsleben ſucht, immerfort darum würbe, daß jeder einzelne anhebe, in Gemeinſchaftsqualität zu wollen.

Erinnern wir uns, wie es zur unſelbſtiſchen Qualität der Willen kam, in denen göttliches Gliedleben anbrach! Es geſchah ſo,

daß die Gegenstände altruistischen, sozialen und ideellen Gefallens zu Objekten unserer Hingabe wurden. Dergleichen Gefallen mit seinen Werterscheinungen ist das Material, in welchem der Mensch befähigt ist, Aufgaben zu ergreifen. So gibt es auch Material, in welchem der im Kreise von Mitmenschen lebende Mensch allererst befähigt wird, Gemeinschaft zu ergreifen, einen Willen mit Gemeinschaftsqualität in sich aufzubringen. Solches Material ist z. B. das Erlebnis der gleichen Heimat, dazu die Stammesverwandtschaft der Menschen und ihre gemeinsame Geschichte. Wie sich die Christenheit durch Jesu Opfertod verbunden fühlt, so fühlen sich tausende im Gedanken an Opfer und Vermächtnis verbunden, das ihnen von vergangenen Geschlechtern überkommen ist, oder aber im Gefühle des gleichen Blutes, das in ihren Adern fließt, doppelt, wenn sie in der geschichtlichen Erscheinung ihres Volkstums die Prägung des gleichen Blutes und in ihrer gemeinschaftlichen Heimat den Raum dieser Prägung erkennen. Dann sind volkliche Bruderliebe mit der Liebe zum Vaterlande und zum heimischen Geisttum eng verflochten, und die Gemeinschaftsqualität der Willen nimmt den höchsten Grad an. Im Gefolge solcher Verbundenheit nach den drei Dimensionen des Volkstums — Blut, Land, Geschichte — geht ein heiliges Dreifaltigkeitsleben durch die Seele, ich nenne es „Gottestum im Volkstum".*) Gottestum im Volkstum besteht nach dem ganzen Zusammenhange obiger Darlegungen nicht darin, daß schon im Blute der Volksgenossen, im bloßen Blute derselben, ein göttliches Leben angelegt wäre, welches sich in jenem dreifachen Erlebnisse der Vaterlandsliebe, der volklichen Bruderliebe und der Liebe zur deutschen Geistigkeit hervorwickelte und im Bewußtsein der einzelnen durchsetzte.

Das wäre wieder die alte überlebte Verseinlungsmetaphysik. Nein, im Blutzusammenhange ist nur Material, Hebel, für die Gemeinschaftsqualität unseres Willens gegeben, etwa wie jede Empfindung Hebel ist für den Akt der Wahrnehmung, der ohne sie leer bliebe. Aber der Wille muß sich daraufhin erst zur Gemeinschaft bestimmen. Geschieht dies, nimmt er Gemeinschaftsqualität an, so erwacht in uns, in der Seele der Wollenden, die überindividuelle Göttlichkeit der Gemeinschaftsgeistigkeit. Aber das Volk ist nicht selbst eine überindividuelle Größe über uns, die in der Summe aller Leiber der Einzelnen ihren Körper hätte. Volk als solches ist immer nur ontologische Menge;

*) Vgl. meine Darlegung „Gottestum im Volkstum" in der Schriftenreihe „Deutscher Staat" 1928 (Langensalza bei Mann).

axiologisch muß es immer erst und immer neu Volk werden, wenn sich viele Willen in derselben Gemeinschaftsqualität entzünden. Dann entsiegelt sich in allen dasselbe göttliche Leben, als das eine und gleiche von Seele zu Seele, und die schöpferische Art desselben — alles Göttliche ist schöpferisch und macht schöpferisch — bricht in gemeinsamem Handeln und Schaffen hervor. Eben dies göttliche Leben der Volkheit will aber auch die Gemeinschaftsqualität unseres Willens, es will solche Gestalt der Seele, um sich gestalten zu können. Darum entzündet es uns mit Ideen, unter deren Antrieb wir uns zur Gemeinschaft bestimmen sollen. Alle Göttlichkeit, die sich entsiegeln will, hat es an sich, daß sie uns in Gesichten und Bildern ruft. So wirft auch Gemeinschaftsgeistigkeit, die aufbrechen will, hohe Bilder in die Seelen, auf daß diese innig für einander entbrennen und die Tiefe ihrer Verbundenheit finden sollen. Solche hohen Bilder sind dasjenige der Freiheit und des Vaterlandes.

Die höhere Vaterlandsidee.

In ihrem nächsten Aufleuchten gehört die Vaterlandsidee in das Gebiet der Hingabegeistigkeit. In solcher Beziehung hatten wir schon von ihr gesprochen. Der Mensch ist von Natur geneigt, das Ganze, das er mit seinesgleichen bildet, wie eine überindividuelle Größe anzusehen und über sich zu setzen. Es wird ihm zur Werterscheinung eines besonderen Gefallens (des „sozialen"), der er sich ebenso aufgabenwillig hinzugeben vermag, wie den Objekten anderen unselbstischen Gefallens; wissenschaftlicher Wahrheit, künstlerischer Schönheit, einem karitativen Werke. Wie um die anderen Hingabeobjekte, so malt die Göttlichkeit, die sich in unseren Hingaben entsiegelt, auch um dieses Ewigkeitsglanz. So angesehen, wenn sie lediglich unter den Gedanken der Ganzheit gestellt ist, lediglich gefelltes Sein von Menschen ausdrückt, hat die Vaterlandsidee vor den anderen Ideen nichts voraus. Wir bleiben auf dem Boden der Ideenethik stehen und haben das Land der Gemeinschaftsgeistigkeit nicht von fern betreten.

Die Vaterlandsidee wird tiefer und quellenhafter, wenn das Erlebnis der Brüderlichkeit hinter ihr steht. Dann ist sie der lichte Schein, den die Sonne der Gemeinschaftsgeistigkeit vor sich hergehen läßt. Die Vaterlandsidee bedeutet dann keine Werterscheinung von Gegebenem, von etwas, das als Volk, Land, Staat existierte. Sie meint nicht, wenn es sich z. B. um Deutsche handelt, das gegebene

Deutschland. Allerdings gibt es hier Existierendes als Grundlage. Es gibt erstens ein schönes, großes und geliebtes Stück Erde, das wir „Deutschland" nennen; und zweitens hängen die Menschen, die dort wohnen, durch Sprache, Geschichte und Blut zusammen. Dies alles zusammen meint man das „gegebene Deutschland" nennen zu dürfen und umfaßt es in der „Vaterlandsidee" nächsten Sinnes. Es ist aber nur die Deutschlandmöglichkeit. An Deutschland ist die Hauptsache ungegeben, das sich selbst schaffende Einheitsleben der Willen. Das ungegebene Deutschland muß sich immerfort in das gegebene Deutschland hineinschaffen. Es ist die schaffende Gemeinschaftsgeistigkeit, die sich selbst mit dem höheren Gesichte des „Vaterlandes" meint, sich meint als eine Vaterlandsgeburt in den Seelen, wir könnten ebensogut sagen, als die Geburt von Volkstum in den Seelen. An dies Geheimnis kommt die übliche Vaterlandsidee nicht heran. Sie stimmt uns nur auf die Rettung und Erhaltung eines gegebenen Staatswesens, der Grenzen altbesiedelten Landes und der Unabhängigkeit seiner Menschen. Es ist aber nichts Gegebenes zu retten und zu erhalten, wenn die Vaterlandsgeburt in den Seelen ausbleibt.

Fichte hat erstmalig gesehen, daß es eine „höhere" Vaterlandsidee gibt. Seine begriffliche Zergliederung bezog sie auf den Wunsch der Edeldenkenden, in ihrem Volkstume unsterblich fortzudauern. E. M. Arndt spricht gefühlsmäßig von ihr. In seiner Schilderung wittert viel unmittelbarer das Geheimnis, daß ihr Aufleuchten eine Gottesgeburt in den Seelen anzeigt. „Freiheit und Vaterland sind ein erhabener Traum, eine überschwengliche Idee, die über die Erde hinausfliegt, ein heiliger und unbegreiflicher Wahn, den das Menschenherz nicht ergründet, weil er über dem irdischen Menschen ist. Das Ewige, das Unsterbliche, das Unermeßliche, wodurch wir Gott ähnlich sind, ergreift uns, macht uns zu Sehern, zu Helden, zu Märtyrern, wenn die Namen Freiheit und Vaterland mit aller süßesten Liebe und Treue durch unsere Seelen klingen." Ein göttlicher Strom des Lebens und der Liebe fließe, meint derselbe Arndt und schildert damit den selbstschöpferischen Grund der Vaterlandsidee, als der innigste und heiligste durch ein ganzes Volk. Er durchdringe begeisternd alles, was das Volk empfinde, denke, bilde und schaffe, und schlage zuweilen von innen her als Feuerseele des Ganzen hinaus. — Das Aufleuchten der Vaterlandsidee ist das Fanal dieser Seelengeburt in den einzelnen Seelen.

Aber, wir erwähnten es schon, die Vaterlandsidee ist leicht in Ge-

fahr, aus ihrer Wesensmitte herauszugleiten. Ihr Herzschlag ist die Liebesverkettung aller, die im Willen der Einzelnen Raum gewinnt. Solange sich in ihr erstwesentlich dies soziale Brudererlebnis vergegenständlicht, bewahrt sie ihr großes, stilles Leuchten. Wohl verwandelt sich die Ergriffenheit, darin die Seeleneinheit des Volkstums in den einzelnen eintritt, notwendig auch in unselbstische Hingabe an das gemeinsame Ganze. Aber die Ideenerscheinung des sichtbaren Vaterlandes, das, von außen bedroht, seine Landeskinder zu todesmutiger Tapferkeit ruft, bleibt vom volklichen Erlebnis genährt. Sobald es sich von diesem Grunde loslöst und eigene Geltung sucht, sobald es sich in der nationalen Idee versteift und den Atem der von Seele zu Seele gehenden Innerlichkeit anhält, naht ihm die Tragik. Die Begriffe „Vaterland", „Volkstum" drücken nun nicht mehr das innere Verhältnis von Seelen, sondern nur noch das Ganze des Volkstums aus. Jene Innerlichkeit war wesender und schaffender Realwert, dies Ganze ist nur Werterscheinung. Es läßt sich in seiner starren Äußerlichkeit nicht als Seelenbrücke festhalten. Trägt doch der wesenhafte Seelenzusammenhang durch das Wollen und Lieben der Einzelnen hindurch erst seinerseits alle die Organisationen, in denen man für das Ganze als Ganzes Ausdruck sucht! Darum verblaßt die Vaterlandsidee, wenn sich in den Seelen keine Gemeinschaftsgeistigkeit mehr füreinander entsiegelt. Dann werden die Zusammenhänge nur formal, die Organisationen werden leer und äußerlich, und der frei schwebenden Vaterlandsidee geschieht, was allem bloßen Ideenerlebnis droht, daß sie von anderen Ideen verdrängt wird.

Freiheit und Gemeinschaft.

Nicht nur die höhere Vaterlandsidee wird von dem Gottestum der Gemeinschaft in unsere Seele geworfen. Auch die Freiheitsidee ist ein geistiges Gesicht aus derselben metaphysischen Wurzel. Wie sich in der Willensfreiheit des einzelnen, wenn er wählend und handelnd seinem Leben Einheitssinn gibt, seine Tiefe öffnet, wie er innerlichst weiß, daß er im Anhauche der Einheit steht, so bedeutet ihm auch das göttliche Leben, das sich als Volkheit schafft, Urmacht und erste Bewegung.

Das Freiheitsbewußtsein des einzelnen enthält nichts von Forderung. Es ist unmittelbares Geschenk der Göttlichkeit, der sein Wählen Spielraum gibt; nun ist er von ihrer Selbstkraft getragen. Die Frei-

heit seines Volkstums ist in der individuellen Freiheit des einzelnen nicht gegeben, sondern kann ihm nur aufgegeben sein. Sie durchdringt als heiliges Soll alles Vaterlandsempfinden. Es gibt kein vaterländisches Empfinden, ohne daß im gleichen Atemzuge das selbstwesende, unabhängige Dasein der volklichen Gemeinschaft als göttliche Forderung mitempfunden wird. Die Volkheit geht dabei als Kraft- und Pflichtbewußtsein zu volklicher Selbstbestimmung durch die Seele. Wenn die Menschen von dieser Gewalt der Ursprünglichkeit durchkraftet sind, so fühlen sie sich getrieben, ihr individuelles Leben daranzusetzen, damit sich das überindividuelle Leben der Gemeinschaft wuchstümlich und eigenwertig entfalte, damit es nie seinen Tag in der Geschichte verliere und ihn, wenn es in Hörigkeit geraten ist, zurückgewinne. In der Eintracht dieses Gefühls erkennt jeder zugleich den Bruder. Die schaffende Volkheit, die sich als Seelenbrücke in den Seelen schafft, macht diese mit dem Gedanken der Nationalfreiheit zu einer Seele, die mit dem Anspruche, in wesenhafter Selbständigkeit zu leben, die Göttlichkeit ihres Lebens anspricht.

Das Freiheitsbewußtsein des einzelnen und die Freiheitsidee, die ihn für seine Gemeinschaft erfüllt, sind tief verschlungen. Schon vom einzelnen aus: wie könnte der rechte Freie glauben, frei zu atmen, wenn er es nicht mit dem Ganzen könnte, in dem er atmet! So unerträglich es ihm selbst dünkt, unter Zwang und Druck zu stehen, ebenso unerträglich dünkt es ihm, die Freiheit der Selbstentfaltung für das geliebte Ganze zu vermissen. Aber auch umgekehrt: damit die Freiheitsschöpfung des Ganzen möglich werde, dafür fühlt sich der einzelne mit der größten Kraft der Freiheit erfüllt, die es gibt, mit der Kraft, im Kampfe für das Vaterland sterben zu können. „Tief im Herzen brennt das heiße Leben, wir wären frei nicht, könnten wir's nicht geben." Da wächst die Freiheitskraft des einzelnen über sich selber hinaus, er steht in der letzten Schaffensmitte. Das Schöpferischste, das es gibt, ist, ein freies Vaterland zu schaffen.

Wie die Freiheit der Gemeinschaft aus dem schöpferischen Tode des einzelnen lebt, so will sie sein schöpferischstes Leben, damit sich in seinem freien und selbstsicheren Eigengepräge ihr Wesen versichtbare und daraus weiter bestimme. Umgekehrt kann es dem einzelnen nur gelingen, seinen Hochwuchs zu entfalten, wenn er aus der Wurzel wächst, die ihn mit dem Ganzen verbindet. Daß es im großen Gehalt und Eigenart angenommen hat, davon weiß er bedingt, daß er im kleinen Gehalt und Eigenart haben kann. Zum mindesten fühlt er,

daß die Wurzeln seines Lebens weggebrochen werden, wenn die Freiheit seines Volkstums weggebrochen ist. Wenn die Volkheit nicht mehr als Eigengestalt sich selbst bestimmt, sondern ihr Bestimmtheit von außen gegeben wird, dann entstellt sich unausweichlich die Wesensgestalt jedes einzelnen.

So fordert die Freiheit des einzelnen notwendig die Freiheit seines Volkstums. Er wird erst dann ganz frei, wenn Selbstbestimmung auch seines Volkstums urschöpferisch statt hat und seiner Freiheit die Hand gibt.

Es ist kein Zufall, daß gewonnene Kriege unter den Volksgenossen das Begehren aufflammen lassen, den Anteil der einzelnen an der Regelung der inneren Geschicke zu steigern. Man hat kämpfend und opfernd der Volkheit in das Gottesauge geschaut. Nun glüht die Empfindung, daß hier ein Strom des Lebens, der alle trägt, wieder freies Bett gewonnen hat. Ist er, der draußen so spürbar geschichtliche Tat gewirkt hat, auch im Inneren die heilig reine Macht, in deren Umfangenheit der einzelne wesenhaft werden kann? Wieviel von dem, was als Gottes Odem durch das Volk in Waffen ging, ist daheim in Fesseln geschlagen! Dort regieren wirtschaftliche Zwänge, aber nicht die selbstlebendige Staatskraft, die die Zwänge zum Wohl des Ganzen zurückbiegt. Dort regieren starre Verwaltungsschablonen, aber nicht die freie Gerechtigkeit, die das Erstarrte in stetem Flusse des Werdens hält. Dort regieren selbstsüchtige Parteien, aber kein überlegener Wille, der den Zwist der Meinungen zur Eintracht der Hingaben kehrt.

Von alledem kommt Mißgestalt in das heimische Leben der Volkheit und Mißgestalt in das Leben der einzelnen. Man empfindet, daß der Geist der Gemeinschaft, wie er sich frei und königlich in den kämpfenden einzelnen entbunden hatte, ebenso frei und königlich mit seiner Ganzheit die inneren Einrichtungen durchwesen, die entartenden Formen des Gemeinschaftslebens dem Sinne der Volkheit unterwerfen, seine verjüngende Kraft in neue Schläuche füllen müßte. Im eigenen Hause das segnende Gottestum der neu bewegten Volkheit einzuführen, darauf drängt das Reformverlangen derer, die vorm Feinde erfahren haben, mit welchen Energien von Bruder- und Führerkraft sich der Gemeinschaftswille aufschließt.

Freilich, es war ein höherer Wille in ihnen, kein Summenwille aus ihnen. Überindividuelle Geistigkeit war wie ein Magnet unter

sie getreten und hatte alle Willen gleich gerichtet, so daß jeder empfand, in dieser Richtung ströme sein wesensgemäßes Leben. Da gaben sich die Selbstbestimmung des Volkstums und des einzelnen die Hand.

In der Organisation der inneren Angelegenheiten schwingen sie allzuleicht auseinander. Hier weicht der überindividuelle Wille der Volkheit, in dem die Tatenkette vieler Geschlechter weiter zeugt, dem künstlichen Begriffe eines Volkswillens, der aus Stimmen zusammengezählt wird. Es ist ein geschichts- und einheitsloser Mehrheitswille. Ob man ihn zehnmal selber erzeugt, indem man zur Wahlurne schreitet, so wird man dabei doch niemals sein eigenes wahres Selbst erzeugen, dasjenige, in dem sich der Geist des Volkstums gebiert. Mag man den Interessenwillen von Mengen noch so viel addieren und subtrahieren, in Kompromissen ausgleichen, seinen Durchschnitt in Abstimmungen ermitteln, daraus geht wohl ein formaler Entscheid hervor, nach dem man sich verfassungsgemäß richten muß, aber eine wesensgemäße Norm, an der man innerlich Richtung gewönne, wird so nicht erzielt.

Solche Norm kann nur auf dem Wege gewonnen werden, auf dem sie geworden ist. Ihre Lettern sind in der Geschichte des Volkstums geschrieben. Wenn nicht diese Schriftzeichen von vornherein in den Seelen brennen und dadurch die Menschen in einem Strome der Gemeinschaft stehen, der in unteilbarer Wesenhaftigkeit alle einzelnen umschließt und mit seinem Wesenshauche erfüllt, so mag Abstimmung wohl feststellen, wie sich diese und jene Privatinteressen verteilen, und in welcher Stärke diese oder jene politischen Ansichten vertreten sind. Volksgruppen äußern sich, wie sie Lasten tragen, Rechte und Vorteile an sich raffen wollen. Aber das bedeutet nicht, daß sich die Lebensnotwendigkeit der Volkheit in dem Durchschnitte der Stimmen offenbare. Er ist nicht einmal ein organischer Durchschnitt. Bei aller äußeren Legitimität der Abstimmung bleibt der Geist der Gemeinsamkeit aufgehoben, die Minorität von der Majorität vergewaltigt. Ein Volk scheint untereinander abzustimmen, in Wahrheit stimmen Menschenhaufen gegeneinander ab und bringen sich gegenseitig aus der Bahn heraus, in der allein ihre Innerlichkeit wachsen und gedeihen kann. Der Geist der Volkheit und die Selbstbestimmung des einzelnen reichen sich hier nicht die Hand. Man bestimmt sich nicht aus der metaphysischen Tiefe der Gemeinschaft, deren Geschichtlichkeit unserer Innerlichkeit ruft, und die aus unserer besten Innerlichkeit neuer Geschichtlichkeit wartet, sondern man ver-

äußerlicht sich und verliert unter dem Scheine der Selbstbestimmung die eigene Wesensbahn.

Ist es noch Freiheit, daß man sich und seinesgleichen an den Zufall der Zahl schmiedet, an den Zufall der Tagesmeinung, an den Zufall der Mittel, die zur Verfügung stehen, um Wahlstimmung zu machen, an den Zufall der Massenpsychologie? Jedes Rad, das sich in vernünftiger Weise dreht, dreht sich um eine feste Achse. Es gibt eine vernunftlose Bewegung des Rades, bei der es sich schief läuft und aus seiner Achse immer mehr herausdreht, bis es ganz abrutscht und der Karren im Staube liegt. Die feste Achse, um die sich die Gegenwart eines Volkes drehen muß, damit es nicht in den Abgrund schlittere, ist das ewige Leben seiner Volkheit, das sich ewig neu zeugen will, indem es die geistigen Gesichter der Ehre, der Freiheit, des Vaterlandes in die Seelen wirft und sie an den Lettern der Geschichte erläutert. Von dieser Achse dreht jeder reine Parlamentarismus unweigerlich ab, er dreht seine sich selbst bestimmenden Bürger von der Seelengestalt ab, in der sie noch ein Selbst haben.

Jakob Böhme spricht von Menschen, die sich in die Natur, d. i. den Geist der Vielheit, der Ding- und Mengenhaftigkeit, einwenden und von dem Geist der Vielheit „gefangen" werden. Gott in ihnen, als ein Leben der Geistigkeit und Freiheit, bleibt ungeweckt. Auch ein Volkstum kann sich in Dinglichkeit und Mengenhaftigkeit so verstricken, daß es vom Vielheitsgeiste gefangen und der Göttlichkeit seiner selbst beraubt wird. Parlamentarismus, der als Selbstregierung eines Volkes auftritt, ist Verstrickung in Mengenhaftigkeit. Er ist keine Geistform, sondern eine Naturform der volklichen Selbstbestimmung. Die derart sich selbst Bestimmenden gleichen als politische Wesen jenem Menschentypus, der sein Leben auf die Wünsche stellt, die ihm der Augenblick zuträgt, und die mit dem Augenblicke vorübergehen. Plato wußte, warum er die schaukelnde Staatsform mit schaukelnder Seelengestalt verglich. Hier wie dort wird Vielheit entbunden und Einheit zersprengt, eben damit die Freiheit der einzelnen vernichtet. Sie werden bei der Einheitslosigkeit ihres gemeinschaftlichen Daseins, das ihre Einzelbestrebungen zu lebendigem Sinn zusammenfassen sollte, in sich selber schaukelnd und unstet.

Der Verstrickung in Dinglichkeit verfällt ein Volk ferner auch dann, wenn ihm seine wirtschaftliche Bestimmtheit zum entscheidenden Sinne des Daseins wird. Dann verliert es unter den angeblichen Zwangsläufigkeiten der Wirtschaft gleichfalls

die Kraft, sich als geschichtliches Selbst zu behaupten, Ausdruck von Gottestum zu sein. Seine geistige Einheit fließt auseinander und wird von der Weltwirtschaft verschlungen. Hiergegen hilft keine „Rationalisierung" der wirtschaftlichen Gegebenheiten. Das Leben im Leben des Volkstums, die Freiheit und Selbstmacht seiner Gemeinschaftsgeistigkeit, bleibt im Triebwerk der Maschinen und in den Ausweisen der Handelsbücher, so klug und weitschauend alle Geschäfte geregelt seien, unerweckt. Der Gemeinschaftskörper, der nur als Körper gilt, hält sich auch als Körper nicht, wenn sich nicht die Seele immer wieder von selbst beschwingt. Diese Seele ist die Liebe der Volksgenossen zueinander und zu ihrem Volkstum, das nicht wirtschaftliche Versteifung des volklichen Lebens will, sondern Entwicklung seines Göttlichen in der Freiheit des Göttlichen verlangt.

Volkstum oder Ideenkultur?

Alle Ideen, die dem Erlebnis von Gottestum im Volkstum zugeordnet sind, sind nicht freischwebende, sondern gebundene Ideen. Wer von freischwebenden Ideen spricht, meint damit intelligibele Werte von allgemeiner Gültigkeit. Die Ideen des Vaterlandes, vaterländischer Ehre und Freiheit können immer nur singulär sein, und so sind sie denn auch aus dem Wörterbuche des Wertontologismus gestrichen. Dieser spricht und muß sprechen von geistigem Weltbürgertum, statt von Volk und Vaterland. Über der Seele des Menschen seien selbstgeltende Werte, die Idee der Wahrheit, der Schönheit, der Gerechtigkeit, der Menschheit, ausgespannt, die seit Ewigkeit für sich bestünden — so der transzendente Wertontologismus —, oder aber mit denen göttliches Leben, das in die Seele trete, noch einmal in die Vorstellung trete — so der immanente Wertontologismus (vgl. oben S. 170).

Von diesen Ideen würden immerfort die menschlichen Willen angezogen. Im Zwiespalt der Willen könne der Kult jener Güter nicht gedeihen, und so stelle sich der Gedanke des einmütigen Zusammengreifens aller Willen und ihrer vernünftigen Gliederung ein. Im Kulte der übersinnlichen Zwecke habe sich die universale Kulturgemeinde zu gestalten.

Die übersprungene Irdischkeit, die für sich seiende intelligibele Welt, der vereinzelte Mensch, der unmittelbar und freischwebend auf die letztere bezogen sei und hinterher eine ideale Menschenvereinigung in

und aus dem Geiſte der intelligibelen Welt, das ſind die Richtlinien dieſer weltbürgerlichen Denkweiſe. Es wurzelt darin nichts, ob man von der Gottheit, dem Menſchen oder der Menſchengemeinſchaft ſpricht.

Der Gottheit, wie man ſie hier zeichnet (vgl. oben S. 171), bleibt das natürliche Daſein, das ihrem erſten Entfaltungsſtoße entſprang, gleichgültig. Es wird ihr nicht zum Urgebirge, darin ihre Quellen rauſchen, ſondern ſie tut ſich genug, wenn ſie jene überindividuellen Wert- und Sinngebilde den menſchlichen Seelen einhaucht. Der Menſch ein Ikarus, dem im Greifen nach Übererden und Paradieſen der Traumflügel zerbricht, weil er nicht mit Spaten und Pflugſchar den Acker der Erde beſtellt. Die Menſchengemeinſchaft kein Zuſammen- und Mitſchwingen aus gleichen Blutſtrömen, kein unmittelbares Nahe- und Miteinanderſein der Seelen. Um des Himmels willen, der jedem einzelnen gleichmäßig im Überreiche aufgetan iſt, gemeinſamen ſich hinterher alle mit allen. Von draußen und oben, von der Verträglichkeit der Ideen, die herabwinken, hängt die Verträglichkeit der Menſchen, die Übereinſtimmung unten, ab. Sobald und ſo oft die Ideen unter ſich auseinandergehen, tritt auch in die irdiſche Übereinſtimmung Sprung und Bruch. Der verhüllte Atomismus der intelligibelen Welt zertrennt die Fäden der ſenſibelen Verbundenheit, er höhlt dieſe aus, ſtatt daß in ihr eine eigene und beſondere göttliche Schöpfung durchbricht. Es gibt da keine echte Geſchichte, ſondern nur die Geſchichte des Fortſchrittes menſchlichen Eindringens in geiſtige Fernen.

Nach uns zündet ſich das Gottesnichts, wenn es ſich in die menſchlichen Seelen ſchenkt, nicht feſte unbewegliche Lichter im menſchlichen Vorſtellen an, in denen es ſelbſtgenügſam ſein eigener Ausdruck iſt. Es erſchafft ſich nicht als ſtatiſche, ſondern als dynamiſche Wahrheit und Selbigkeit. Es läßt uns mit unſerem Leben und Handeln empiriſche Verhältniſſe daraufhin buchſtabieren, ob wir in der tätigen Teilnahme an ihnen in ſeinem Segen gehen können. Es harrt darauf, ſich im irdiſchen Daſein zu entſiegeln, um es mit Wert und Gehalt und ſchöpferiſcher Kraft zu ſiegeln, in ſtehend gewordenes Sein geiſtige Spannung und Bewegung, geſchichtliches Geſicht, zu bringen.

Nur im menſchlichen Willen kann es ſich aus des Spannung des Nicht entſiegeln. Darum die Unmittelbarkeit und Urſprünglichkeit, die dieſem geſchenkt iſt. Sie iſt ihm aber nicht geſchenkt, damit er das ſichtbar gewordene Gottestum, das ſchon hervorgetretene Weſen

überspringe und seine neuschaffende Frische an die abgezogenen Wesenheiten verliere, als wäre seiner Freiheit nur die freischwebende Geistigkeit würdig. Vielmehr soll er Mitschaffer des Ungegebenen an der Welt des Geschaffenen sein. Er soll seine schöpferische Kraft in die Bahn der Sichtbarkeit, die schon angebrochen ist, werfen, damit die Geschichte nicht am Vergangenen erstarre, sondern im freien Flusse von Zukunftsmöglichkeiten bleibe, die aus ihm selbst sich bestimmen.

Das Wesenhafte, das in die Welt kommen will, lockt freilich den in Freiheit sich entbindenden Willen mit Bildern und Gesichtern, aber mit solchen, die Gegebenes umbildern. Es will ihn in Hingabequalität, und so umbildert es die Gegenstände seiner umselbstischen Neigungen mit dem Glanze von Aufgaben. Es will ihn in Gemeinschaftsqualität, und so tritt ein Hauch der Weihe über sein Land, sein Volk, seine Geschichte und über die Helden und Seher seines Blutes. Beides soll zusammenhängen. Jene Hingaben sollen sich eingliedern in die Gemeinschaftswesentlichkeit, damit sich in ihr seine individuelle Neigung in sozialen Beruf verwandele. Die Freiheit soll nicht wurzellos, sondern wurzelecht sein. Die wurzellose Freiheit nimmt den Glanz jener Aufgaben für abgezogene Ideen und verfällt dem Gerichte der Abgezogenheit. Sie findet die einzelhafte Endlichkeit immerfort von der Unendlichkeit der Aufgabe verneint. Der wurzelnden Freiheit versinkt die Ideenüberwelt in der Ganzheit einer Liebesinnenwelt. Sie findet in der Gemeinschaft die unendlichere Tiefe, das lebendige Ganze, das sich in der Mannigfaltigkeit der Hingaben zu universalem Lebensreichtum entfaltet.

Dies hohe Gemeinschaftsleben verbindet die metaphysische Freiheit seiner Einzelwillen zu geschichtlicher Kraft, und die schöpferische Kraft der Einzelwillen entbindet sich in der geschichtlichen Freiheit des volklichen Lebens. Darum liebt der lebendige Mensch nicht nur sein Volkstum als solches, sondern in ihm auch sein eigenes wahres Leben. Sein akosmisches Geschenk, die Willensfreiheit, heiligt sich ihm für sein Volkstum zu weltgeschichtlicher Aufgabe. Das ist eine unlösliche Wechselbeziehung von Freiheitsliebe und Vaterlandsliebe. Wo beides ein Leben wird, da beginnt stets von neuem die Geschichte eines Volkes, das Gottesnichts erschafft sich in einer unendlichen Tatenkette. Es ist versichtbart und versichtbart sich weiter in der Folgerichtigkeit, mit der sich, ob auch von Geschlecht zu Geschlecht die Zeitbestrebungen wechseln, derselbe geschichtliche Sinn durchsetzt. Von ihm ist die Vergangenheit schwanger und greift durch ihn in die Gegenwart hinein.

Wohl wachsen in jeder neuen geschichtlichen Lage neue Motive aus den ursprünglichen; aus Zwecken bilden sich Zweckreihen. Was Mittel war, wird Ziel, was Ziel war, wird tote Form und weicht neuen Zielen. Vorbild, Beispiel, Führung wirken mit immer neuen Einsätzen. Aber der Bedeutungsgehalt, der sich in dieser strömenden Bewegung schafft und konzentriert und erhöht, behauptet seine Eigenart und hält Stetigkeit. Hier bildet göttlicher Griffel einem Volkstum das geistige Gesicht. Geschichte ist geistiger Sinn, der sich in Volkshüllen, sie ist Wahrheit, die sich in den Buchstaben von Völkern schafft.

Früher hörten wir, jeder Einzelne sei durch seine Willensfreiheit Kind der Ewigkeit. Aber sein Vaterland, sein Volkstum ist für ihn der Ausdruck solcher Ewigkeit; hier ist sie für ihn sichtbar. Hier quillt ihm aus der derselben Ewigkeit, deren Kind er ist, der Auftrag seiner Pflicht, damit er sich nicht verflattere und ins Leere vergeude. Es ist genau so, wie Luther im „Sermon wider die Schwarmgeister" schreibt: „Gott ist in allen Kreaturen, und ich möchte ihn im Stein, im Feuer, im Wasser oder auch im Stricke finden, wie er denn gewißlich da ist." „Aber," fährt der Reformator fort, „zwar überall ist er, aber er will nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach; so ergreifst du ihn recht, sonst versuchst du Gott." Das Gotteswort für den tätigen Willen des Menschen ist das in seinem Volke ausgebrochene geschichtliche Leben. Es ist seine Sinnoffenbarung. Darin soll er das eigene Werk pflanzen und soll beitragen, daß das göttliche Leben, wie es in ihm, dem einzelnen, hervortritt, Strebe, Pfeiler werde in dem göttlichen Leben des Ganzen, in dessen Gliedbau das seinige steht. „Unter dieses geistige Naturgesetz," schreibt Fichte, „werden, solange dies Volk besteht, auch alle ferneren Offenbarungen des Göttlichen in demselben eintreten und in ihm sich gestalten. Dadurch aber, daß auch er da war und so wirkte, ist selber dieses Gesetz weiter bestimmt, und seine Wirksamkeit ist ein stehender Bestandteil desselben geworden. Auch hiernach wird alles folgende sich fügen und an dasselbe sich anschließen müssen."

Die evangelische Liebe.

Unsere Betrachtung nähert sich dem Abschlusse. Ihr Motiv war die Gegnerschaft gegen allen logischen oder axiologischen Ontologismus, gegen Begriffs- und Wertverseinlung. Gegnerschaft auch

gegen den religiösen Ontologismus. Gottes Wesen ist Selbsterschaffung. Muß es nicht Gott tausendmal mehr Freude machen, sich immer wieder selbst zu erschaffen, als ewig fertig dazustehen? Das Ziel unsere Betrachtung ist die Durchleuchtung aller überindividuellen Erlebnisse, die dem Menschen begegnen, z. B. des Erkennens der Wahrheit, des Schauens von Schönheit, des Lohnes und Bisses des Gewissens, an der Hand des Gedankens, daß eben hinter ihnen die sich selbst erschaffende Göttlichkeit stehe. Sie tritt, je nach der Art des Erlebnisses, mit pantheistischen oder theistischen Zügen hervor. Das künstlerische Erlebnis hat pantheistische Art: in jedem Gegenstande ästhetischen Schauens wird das Universum wieder neu. Hier ist es, als leuchte darin durch jedes Ding das hindurch, was es zum All ergänzt. Das Wahrheitserlebnis dagegen hat überkosmische, weltüberhöhende Art. Das Gelten der Wahrheit bedeutet eine Selbsteröffnung göttlichen Denkens in unseren Vorstellungen. Gott erschließt sich weltüberlegen aber auch in unserem Willen. Die innere Erhöhung beim unselbstischen Tun beruht darauf, daß der unselbstisch wählende Wille ein göttliches Liebesleben in der Seele entsiegelt.

In der genannten Reihenfolge verdeutlicht sich eine Stufenleiter, eine aufsteigende Ordnung sich entsiegelnder Gottlebendigkeit. Wenigstens läßt es sich rechtfertigen, das künstlerische Erlebnis unter das Wahrheitserlebnis und das Wahrheitserlebnis unter das Hingabeerlebnis zu stellen. Kunst erschafft nur das füreinander Erscheinen, Wissenschaft das miteinander Gelten, Hingabe das füreinander Sein der Dinge. Wiederum sind wir über das göttliche Leben, das in der menschlichen Hingabe an selbstische Ziele erwacht, hinaus noch höheren Gotteslebens versichert. Die Stufenleiter setzt sich greifbar im Gemeinschaftserlebnis fort. In diesem erfahren wir göttliche Ganzheitsform. In der Ganzheitsform ist Gott vollkommneres Einheitsleben als in der Gliedform. Das erweist sich am unmittelbarsten, wenn wir an das Gottestum im Volkstum denken. Da setzt sich über der verschiedenen Hingabegeistigkeit der einzelnen die Geistigkeit ihrer Einheit, in jedem als dieselbige, und nimmt das Schaffen aller in sich auf. Hier vollzieht sich eine Geburt Gottes, das Werden eines Ganzheitslebens, das ebenso alle Hingabegeistigkeit an Reichtum und Wesenstiefe übertrifft, wie es aus ihr Zusammenhang macht, den simultanen der nationalen Kultur, den sukzessiven der nationalen Geschichte. Es ist, wie wenn wir die feierliche Majestät eines Waldes mit der Blütenpracht eines Busches oder Gartens vergleichen.

Aber auch das Gottestum im Volkstum wird von einer letzten und höchsten Form göttlichen Lebens übergipfelt. Es muß eine solche geben. Alles einzelne Gottesleben ist, als Ausdruck der Gottes-lebendigkeit, in einer letzten Heimlichkeit aufeinander bezogen und sucht sein Mittelpunktserlebnis. Das ist das Erlebnis vom Gottestume im Volkstume nicht. Dieses besitzt bei aller Einigungskraft, die es in sich selber enthält, immer noch Ausschließlichkeit gegen das Gottes-erlebnis in anderen Volkstümern. Hier werden in geschichtlicher Gottessetzung bestimmte Menschenschläge verkettet. Es gibt eine andere Liebe, die sich vom einzelnen Menschen zu allen Menschen hinüber aufringt, indem sie unmittelbar deren Gottestum in sich selber erlebt. Das Gottestum im einzelnen hat hier eine solche Gestalt an-genommen, daß es jedem Gottestum im anderen hold und freundlich, ihm willig und hilfreich ist. Das Gottesnichts hat sein schöpferisches Lebenwerden vollendet. Es ist zu einem Leben durchgebrochen, das sich liebend mit allem Gottesleben — das ist mit jeder Liebe, die es im Menschen gibt — verselbigt. Gottlebendigkeit in höchster Form ist die Liebe zu Gottlebendigkeit in jeder Form.

Dies höchste Gottestum sei als „Gottgottestum" bezeichnet, im Unterschiede vom „Gottmenschentume". „Gottmenschentum" stellt sich dar in allen den einzelnen Gottesgeburten, von denen wir bisher gesprochen hatten. Ein geistiges Wesen setzt sich im Menschen in und über seiner natürlichen Seelenhaftigkeit durch. Er wird Gefäß eines höheren Lebens voll unendlichen Gehalts, das ihn verwesentlicht. Dies Bild vom Gottmenschentum stellt Platos Bild vom Idealmenschen weit in den Schatten. Beim platonischen Idealmenschen führt Ver-nunft das Zepter über die übrigen Seelenteile, beim Menschen, in dem Gottmenschentum erwacht ist, wird die Vernunft mitsamt den übrigen Seelenteilen in dem Strome der Göttlichkeit, die sich in der Seele erschafft, geistig verlebendigt.*)

*) Entsprechend ist Fichtes Gedanke vom Gottestume im Volkstume das über-höhende Gegenstück zu Platos Zeichnung vom Idealstaate. Schon Augustin hatte seinen Gottesstaat als Berichtigung des platonischen Idealstaates gedacht. Wie im einzelnen Menschen, der aus einem Heiden zum Christen geworden sei, das wider-strebende Fleisch mitsamt der unzulänglichen Vernunft vom göttlichen Geiste über-formt werde, so müsse auch das fleischlich-tierische Getriebe des irdischen Staatslebens mitsamt der irdischen Vernunft, die darin walte, vom Geiste der Kirche überformt und gelenkt werden. Wieder anders bei Pestalozzi: der innere Egoismus des Staats-lebens (des gesellschaftlichen Zustandes), müsse durch das Gottestum im Ein-zelnen, das sein tierisches Wohlwollen zu menschlicher Liebe adele, in ein Saat-feld freier Individual-Sittlichkeit übergeführt werden.

Solches „Gottmenschentum" veranschaulicht nicht erst Jesus, sondern jeder Mensch, in dem hingebende Liebe irgendwelcher Art das Leben in seinem Leben geworden ist. „Gottgottestum" dagegen bedeutet, daß die Gottesbewegung in dem Menschen zum Bewußtsein ihrer selbst als göttlicher Bewegung gekommen ist. Darüber geht dem Menschen mit einem Schlage die Zusammengehörigkeit aller Gottesbewegungen in allen Menschen auf, und eine Liebe gebiert sich in ihm, die in sich selber den Gotteswert aller Menschenseelen zusammenfaßt. Bei solcher Sachlage läßt sich durchaus sagen, daß, wie die selbstlos werdende Seele unmittelbar für sich Gefäß von geistiger Bewegtheit wird, ebenso die geistig schon bewegte Seele noch einmal Gefäß für jenes letzte Zusichselbstkommen des Gottesnichts wird, das in dieser neuen Selbsterschaffung seine eigene Selbigkeit in allen Gottesgeburten verlebendigt.

Eben das soll der Ausdruck „Gottgottestum" besagen, die Selbigkeitssetzung Gottes in einer Seele, die ihre Gotteskindschaft mit der Gotteskindschaft aller anderen Menschen zusammen schaut. „Gottgottestum" ist überhöhende Verselbigung alles „Gottmenschentums". Es ist geschichtlich in Gestalt der evangelischen Liebe, christusförmiger Seelengüte, erschienen.

Die evangelische Liebe ist grundverschieden vom Altruismus. Der Altruist erbarmt sich des leidenden Menschlichen im Nebenmenschen, ja er umfaßt auch das leidende Tier, die leidende Pflanze mit seinem Mitleid. Er erlebt sein Wohlwollen als eine seelische Wallung, die ebenso zur Ausbreitung neigt, wie andere Gefühle; der Furchtsame fürchtet alles, der Traurige findet alles traurig, den ins Lachen Gekommenen lächert alles. Der evangelisch Liebende dagegen achtet und betreut in jedem Menschen den göttlichen Funken, das werdende wollende Gottestum in dessen Seele, und sucht es zur lebendigen Gottesflamme zu wecken. Evangelische Liebe ist heilige Liebe, die alle Liebe liebt, die den Geist Gottes hat. Gott, das Gottsein des Gottesnichts, ist Liebe in vielen Strahlen. Die evangelische Liebe ist Gottes liebende Selbsterkenntnis und Zusichsagen in jedem Strahle. Sie macht für den von ihr Erfüllten alle Menschen, in denen selbstlose Liebe aufgegangen ist, zu seinen Brüdern in Gott, auch dann, wenn die Gottesgeburt in ihrer Seele sie in Kampf stellt gegen das, wofür ihm Liebe und Opferwillen aufgegangen ist. Unmöglich, daß er schwächlich den Gegenstand seiner Liebe preisgeben könnte. Hält er ihn doch doppelt lieb und wert, weil er erkannt hat, daß Gott in einer

der vielen Gestalten, in denen er unter Menschen aufersteht, auch zu ihm gekommen ist. Er würde sein Wesen aufgeben, wenn er aufhörte, dafür einzustehen. Aber er würde auch sein Wesen aufgeben, wenn er aufhörte zu verstehen, daß in anderen Menschen Gottes Segel mit anderen Winden gehen.

Reich Gottes und Geschichte.

Von hier aus hellt sich der Begriff eines „Reiches Gottes" auf. Man kann darunter dreierlei verstehen: etwas Jenseitiges, etwas Geschichtliches, etwas Übergeschichtliches.

Zum ersten: Gott wird um so mehr, je mehr der lebendigen Verkettung unter den Menschen wird. Das Erdenleben bringt es mit sich, daß sich mittels der Gattenliebe, der Eltern- und Kindesliebe, der Geschwisterliebe, ein Strom der Liebe von Geschlecht zu Geschlecht fortsetzt, in dessen heiliger Flut viele Seelen enger aufeinander bezogen sind, als auf die Seelen der übrigen Menschen. Freilich zeigt sich schon innerhalb dieser Schar das Band der Liebe durch Zwist und Unfrieden zu oft gelockert. Es wäre ein erhabener Sinn etwaiger Wiederverkörperungen, daß zuvörderst die Gesippten, die hier durch Zorn und Haß getrennt, dennoch eben dadurch auf das unmittelbarste voneinander berührt wurden, in neuen, höheren Berührungen die Liebe zueinander lernten, in der sie auch seelisch so miteinander verbunden wären, wie sie es hier durch verwandtschaftlichen Zusammenhang leiblich sind. Das bedeutete, daß das Gottesnichts in der Folge der Wiedergeburten immer mehr zu dem Höchstleben christusförmiger Güte gelangte, dessen es in diesem Kreise fähig wäre.

Dies der erste Sinn vom Gottesreich, ein Zukunftssinn, der über dem irdischen Geschehen hinaus läge.

Ein zweiter Sinn ergibt sich, wenn wir auf die Volkstümer sehen. Aus Sippen haben sich Völker gebildet. Ein Volk ist ein Zusammenhang von Menschen, die sich gegenseitig in kosmologischem und axiologischem Dasein halten. Aber man empfindet den Volkszusammenhang selten als die innere Einheit eines und desselben göttlichen Lebens, das alle Volksgenossen durchwest. Man hält sich für einen Schutz- und Wohlfahrtsverband, wenn es höher kommt, für eine Gemeinschaft, die durch gleiches Schicksal zusammengeführt worden ist. Da bleiben Scheidewände genug zwischen den Seelen bestehen, gemauert aus den Verschiedenheiten im Besitze, in der bürgerlichen Stel-

lung, im Wirkungskreise. Die gegenseitige Verbundenheit erscheint als ein in der Geschichte fortgeführter Zufall, nicht als zwingender Ausdruck eines geistigen Einheitssinnes. Ein Völkerfrühling kann machen, daß die Scheidewände sinken. Dem einzelnen geht dann auf, daß ihn selbst die Geistigkeit seines Volkstums beseelt, und daß sich dieselbe Geistigkeit im Wesen des anderen regt. Er versteht sich und jeden Volksgenossen als Gefäß dieses hohen Lebens, gleich in Treue und Hingabe, verschieden in Arbeit und Beruf, in dem sich doch wiederum schenkende Liebe für die Brüder ausdrückt. Wenn sich so ein ganzes Volk zu einer Liebesinnenwelt zusammenfindet, dann ist an dieser Stelle Reich Gottes im Materiale des Volkstums verwirklicht. In der Klarheit der Geschichte, nicht in dem Nebel einstigen Nachlebens vollzieht sich ein Gütigwerden aller Volksgenossen füreinander.

Wir kommen zum dritten Sinne des Wortes vom Gottesreiche.

In der Liebe zur Sippe und dem Volksnächsten, in der Hingabe an Ideen und an die geschichtlich gewachsene Gesamtheit, in der sein Dasein wurzelt, besteht die Schönheit des Menschen. Menschsein, das heißt mehr sein als ein vernünftiges Tier, es heißt wohlwollend und gerecht sein, gütig, treu und begeisterungsfähig, ehrfürchtig und wahrhaftig sein. Dazu sind ihm Familie, Vaterland, Heimat gegeben, dazu kommen ihm geistige Gesichter und fordern von ihm Kopf, Herz und Tat, auf daß seine Seele damit gehe. Mensch sein, heißt alle natürlichen Beziehungen, in denen man steht, in einen Garten Gottes verwandeln. Daß aber Gott in den natürlichen Beziehungen des Menschen aufersteht, sich in seinen Hingaben und Willensverkettungen erschafft, daß sich „Gottmenschentum", wie wir es genannt hatten, in allen Himmelsstrichen, jedem Vaterlande und Treusein gebiert, dies Übergeschichtliche in den geschichtlichen und natürlichen Bewegungen der Seele, hat sein besonderes Gesetz. Alles Göttliche nämlich begehrt zueinander zu kommen. War „Gottmenschentum" die Geburt Gottes in den Seelen, wie sie sich hier so, dort so vollzog, so will darüber hinaus „Gottgottestum" werden, das heißt, alles gewachsene Gottmenschentum will mit sich selber eins werden. Das ist das „Reich Gottes" im dritten Sinne. Das Reich Gottes so aufgefaßt, steht am Ende der Geschichte. Es setzt voraus, daß sich Geschichte, das ist Gottesgeburt in allen natürlichen Verhältnissen, vollendet hat.

Das Gottesnichts will sein Gottestum vollenden, es will aus jeder Teilgöttlichkeit in göttliche Totalität übergehen. Dazu müssen die Teile vorher da sein. Alles erwachte Gottmenschentum liebt und sucht

sich selbst in anderem, das auch erwacht ist. In jeder Teilgöttlichkeit — in diesem Sinne ist auch die Ganzheitsgöttlichkeit in volklich erwachten Seelen noch Teilgöttlichkeit — ist noch Spannung nach letzter, allumfassender Einheitsgöttlichkeit. Das Aufbrechen dieser Spannung ist die evangelische Liebe, die über alles Berufstum und Volkstum hinüberspringt, nicht zum Nächsten, sondern zu Gott im Nächsten, die nicht kommen kann, wenn sich nicht schon Gottmenschentum vorfindet in dem, der liebt, und in dem, der geliebt wird. Zu dem Gottmenschentum, das geschichtlich und natürlich in dem Liebenden quillt, tritt nun übergeschichtliches Verstehen und Lieben des Gottmenschentums, das ebenso bodenständig bei dem anderen einzelnen gewachsen und bei ihm Himmelreich geworden ist.

„Mein Nächster schlägt mich auf die Backe," das heißt, er versteht nicht mein Gottmenschentum. Er hat nur Sinn und Augen und Herz für seinen Beruf, sein Vaterland, seine Familie, das ist für sein Gottmenschentum. „Ich biete ihm die andere Backe dar," das heißt, ich zeige ihm, daß mein Gottmenschentum und das seinige das gleiche Gottestum sind, das einander sucht. Dann ist in mir Gottgottestum hinzugewachsen zu der Gottesgeburt in meiner Seele. Der in mir geborene Gottesteil sehnt sich nach dem anderen Teile, der im anderen Menschen erwachsen ist.

Dieses Sehnen und Sichverstehen ist, wiederholen wir, die evangelische Liebe. Eine übergeschichtliche Zielgebung spannt sich mit ihr über das geschichtliche Leben, das überall Gottes erst werden will. Nennen wir Menschen, in denen Gott geboren ist, „Christen", so suchen diese in der Liebe zueinander ihre Kirche, das Gottesreich. Sie müssen aber zuvor in ihrer Beziehung zu Familie, Beruf, Staat und Volk erst ihre Gottesgeburt erlebt haben. Dann errichten sie den göttlichen Sabbath über dem göttlichen Alltag. Ohne den Tag, da sie wirken, gäbe es keinen Kirchgang, kein Fest, das alles Erleben Gottes in eins verklärt. Unchristlich wäre es, die Botschaft der Liebe zu verkündigen, indem man alles geschichtliche Leben Gottes verleugnet; unchristlich wäre es, von ihr zu reden, ohne geschichtliches Gottesleben in sich selber zu haben, ohne die Seele schwanger zu haben von der Berührung mit den natürlichen und geschichtlichen Aufgaben, damit Gott in der Hingabe an diese geboren werde. Wohl soll während des geschichtlichen Auflebens Gottes, über seinen Geburten in schauenden und erkennenden, altruistisch, sozial und ideell bewegten, in volklichen Gemeinschaften verketteten Seelen von dem Gottesfrieden

geredet werden, der alles Gottmenschentum aus dem Kampfe miteinander erlösen will. Das bloße Menschentum im Menschen enthält nämlich Abgründe, die sein Gottmenschentum in Kampf kommen lassen. Aber besser, Gottmenschentum kämpft miteinander, als daß ohne Gottmenschentum nach dem bloßen Namen der Gotteskirche, des Gottesreiches, gegriffen wird. Besser, man wehrt sich gegen Backenstreiche, als daß blutlose Hände sich einander entgegenstrecken, die sich selber Fleisches und Blutes beraubt haben.

Nicht dazu, daß sich Menschen leidlos aneinander freuen, ist Geschichte da, sondern damit sie sich an ihrem Gottmenschentum freuen, auch wenn ihr Menschliches darunter leiden muß. Nicht darauf, daß die Menschen voneinander nicht leiden, kommt es an, sondern darauf, daß sie unter der Unvollendetheit ihres Gottestums leiden. Sie sollten erst beten „Gott, komme zu mir!", ehe sie vom Gottesreiche sprechen, in dem Gott zu Gott kommen will.

Ewiges Leben.

Ein letztes! Könnte man nicht gegen die Philosophie des Ungegebenen einwenden, daß göttliches Leben, wie es sich über unseren Willensentscheidungen in der Seele schafft, auch wieder vergehen müsse, wenn der Wille des Menschen aufhöre, in der Beschaffenheit zu verharren, die der Hebel für die göttliche Entsiegelung war? Nein, es wird nicht vergehen, eben weil das Wesen Gottes selbstschöpferisch ist. Wohl gehört es zu dem göttlichen Selbsterschaffensakte, daß eine menschliche Willensbeschaffenheit da ist, über die er sich gleichsam aufgipfeln kann, so etwa, wie sich bei uns der Akt des Wahrnehmens erst einstellen kann, wenn Empfindungen da sind, deren Geist und Seele er wird. Aber wie bei uns die Empfindung von dem Akte der Wahrnehmung abfallen und sich derselbe Akt ohne den Leib der Empfindungen als Vorstellungsakt erneuern und fortsetzen kann, so erst recht müssen wir es uns mit den göttlichen Selbsterschaffungen denken. Solche Selbsterschaffung Gottes geht in die Ewigkeit und nimmt in ihre Ewigkeit auch den Lebensaugenblick der Seele mit, darin er sich geboren.

Des Näheren könnten wir uns vorstellen, daß eine Weltseele, die, wie soll man sagen, Grals-Schale sei, die alle jene Selbsterschaffungsakte Gottes in sich aufnehme. Eine Weltseele, die selber Gott ist, ein unendliches Wesen mit unendlichen Eigenschaften, haben wir abgelehnt.

Es gäbe überhaupt keine Weltseele, wenn die Welt, die als ihr Leib aufzufassen wäre, Körperlichkeit in unendlicher Ausdehnung wäre. Eine Zusammenfassung zahlloser Welten zu wirklicher Einheit wäre unmöglich. Aber wir haben Grund anzunehmen, daß die Welt eine begrenzte Summe begrenzter körperlicher Systeme ist. Alsdann steht nichts im Wege, für dies ungeheure, aber doch begrenzte Weltenheer ein zusammenfassendes Bewußtsein anzunehmen. Diese Weltseele könnte durchaus gegliedert sein, so wie es Fechner meinte. Ihr allumspannendes „Bewußtsein" könnte das Bewußtsein der verschiedenen Sonnensysteme, jedes mit Erhaltung seiner Besonderheit, aber unter Aufhebung der Gesondertheit, in sich vereinigen.

Nochmals, solche Weltseele wäre nicht selber Gott. Aber alle Gottessetzungen in den Einzelseelen könnten ewig in ihr weiterschwingen.

Es ist nicht sehr fruchtbar, Vermutungen über ein mögliches Leben der Seele nach dem Tode anzustellen. Es genügt, mit Fichte anzunehmen, daß die Ewigkeit schon diesseits des Grabes beginnt, daß wir mitten in ihr sind, sofern in unserem Leben das Leben der ungegeben wesenden Gottheit aufersteht. Aber wenn es ein Leben nach dem Tode gibt, so ist keine der schlechtesten Auffassungen die, daß in Neuverkörperungen, Verkörperungen vielleicht in anderer Leiblichkeit als der uns bekannten, die Seele immer reichere Lebenswege finde. Verbinden wir diesen Gedanken mit dem eben genannten, daß göttliches Leben, das einmal bei uns ausgebrochen sei, zugleich die Weltseele berühre und dort seinen Selbsterschaffensakt in alle Zukunft fortsetze, so öffnet sich ein weltweiter Ausblick. Denn nun bewahrt die Weltseele das Glück unseres Schenkens und Empfangens, des Sich-Hingebens und Sich-Geliebtfühlens, des Schaffens und Gemeinsamtseins, alle unsere besten und höchsten Seelenaugenblicke aus jeder einzelnen unserer Verkörperungen in sich auf, auch wenn wir aus unseren Vergangenheiten keine Erinnerungen mitnehmen.

Alles Göttliche strebt einander zu. Auch alles Gottmenschentum, das in der stetig sich verkörpernden Seele des Einzelnen aufgestanden war und sich in der Weltseele ewig erhält, will sich in Einheit sehen. So mag es sein, daß sich am Ende der Tage alles Gotteserleben des Einzelnen aus allen seinen Voreristenzen einheitlich miteinander zusammenschlösse, daß sich in den Seligkeiten, den Liebesbegegnungen und Begeisterungen seiner früheren Existenzen jeder wiederfände und

erst ganz er selbst würde. Die verklärten Augenblicke aller seiner Vergangenheiten würden sein neues Sein. Sie verwüchsen miteinander zu seinem überzeitlichen Ich, das sie ewig zusammen erlebte, wie er sie voreinst, ein Wanderer durch die Zeit, auch als einer und derselbe, aber zerstreut und nacheinander, erlebt hatte. Die geistigen Blüten aus der ganzen Kette seiner Seelenfahrten blühten in einem Strauße, und er lebte in jenen geistigen Köstlichkeiten, die ihm in unvergänglichem Erinnerungsleben immer neu aufwachten, seine ewige Seligkeit. — Womit du in diesem Leben über dich hinauswächst, damit wächst du in dein unsterbliches Leben hinein. Alles Gottesglück „will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit".

Alphabetiſches Sach- und Namenregiſter.

A

Abgeſchiedenheit 158 ff.
Abſolutes und Endliches 23
Abſolutheit Gottes 20 f.
Adam (fangendes Vielheitsleben) 163
Aeſthetiſches Erleben ſ. Erleben
Ähnlichkeit und Begriff 81, 83
Akosmiſche Tiefe 122 f., 124, ſiehe auch „ſtille Wüſte“
All und Wert 134
Alleben 72, 77
Allheit und Ganzheit 30 f.
Allweſen 18, ſ. Pantheismus
Altruismus ſ. Wohlwollen
Antitheſis (bei Fichte) 141, 145, 147
Aufgabe 164, 168, 170, ſ. Pflichtmaterial, Individuallage
Axiologie und Kosmologie 11, 133, 146

Anaxagoras 94
Anſelm 96
Ariſtoteles 94 f., 126
E. M. Arndt 183, 189
Auguſtin 54 f., 56, 98 f., 171 ff., 186, 200

B

Bedürfnis (Gefallensbunger) 44, 114
Befriedigung 115
Begriff 81
Begriffspſychologismus 85
Begriffsverſeinlung 19, 84
Berufe 135
Beſtimmtheiten 2, ihr Geſetz 17, 39 f.
Böſes 173

Bismarck 183
Böhme 11, 42, 122 f., 125, 152, 169, 173 f., 194
Bruno 25, 27 ff., 33, 126, 135

C

Chriſtentum 149 ff., 154, 183, 201, 204

D

Dinglichkeit 20, 48, ſ. „Einzelweſen“ u. „Welt“
Dreifaltigkeit 150 f., volkliche 187
Dualismus zwiſchen Gelten u. Exiſtenz 85
Dynamiſche Wertlehre 1, 165, 167 f., 186 f.

Descartes 6

E

Einheit: echte, unechte 100, Einheit und Vielheit 10, 13, 15, 17, 40 f., 76, 169, 194
Einheitsgeiſtigkeit 181, ſ. Gemeinſchaftsgeiſtigkeit
Einſtellung 63, 106, 108 f., 110 f., 114, 116, 125, 156, 160
Einzelweſen 1 f., 14 f., 66
Entfaltung der Gottheit 16 f., 21, 23, 37
Entſiegelung des Gottesnichts 77 f., ſ. Gottesnichts
Entropie 8, ſ. Wärmetod
Entwicklung 14, 39, 49, 136 ff., 142 f.
Entwicklungsſpannung 45, 63
Erfahrung 101
Ergänzungsſpannung 48, 65 ff.
Erlebnis 53, 74 ff., 107 ff., 156, 182
Evolutionismus 49 ff., 137 f., 138, 142, 145
Ewigkeit, logiſche 85, axiologiſche 206, des Volkstums 194, 196, der Gottesaugenblicke 205 f.

Eckehart 11, 51, 102 f., 125, 145 ff., 149, 155 ff., 162, 173
Eucken 75

F

Freiheit: Freiheit und Wert 136, Freiheit u. Gemeinſchaft 190 ff., naturüberlegen 136, Freiheit des Willens 60, ſ. Willensfreiheit, nichts Entwickelbares 62
Freiheitsidee 191, 193 ff.
Freiheitsſphäre in der Geſchichte 60 ff.
Fremdwerterſcheinung 114
Führer 183

Fechner 25 f., 30
Fichte 88 f., 122 f., 126, 131 ff., 154, 162, 173, 179, 183, 189, 200

G

Ganzheit 30, 107, 182 f.; ungegeben 10; organisch sich gliedernde 3, 16; göttlich sich gliedernde 177 f., 181.; seelenerfüllend 78; Gestalt gewordenes Gottesnichts 35 f.; G. und Allheit 30 f.
Ganzheitsleben in der Geselligkeit 60, s. Humanität; in der Gemeinschaft, s. Gemeinschaftsgeistigkeit.
Ganzheitsschein 190, 196
Gattungsbegriff s. Begriff
Gefallen erzeugt Werterscheinung 112, satt, unsatt 115; seine subjektive und objektive Seite 44, 117
Gefallenshunger = Bedürfnis 44, 114
Gegebenes 1 ff.
Gegenstandsschein 106
Geist, heiliger 150 f.
Geistigkeit, Geistesleben 73, 76 ff., 78, 121, 135, 157, s. auch Gemeinschaftsgeistigkeit
Geltung 3, 11, 79, 93, 98 f., 107; G. u. Seele 102
Geltungsgesetze 91
Geltungsschlüssel (Kategorien) 93
Gemeinschaft 9; G. u. Freiheit 190 ff.
Gemeinschaftsgeistigkeit 181, 183 f., 189, 197
Gemeinschaftsqualität des Willens 187
Geschichte 60 f., 184, 197 f., 204
Geschichtsauffassung, materialistische 129, 132
Gestalt Gottes in der Gestalt der Seele 188, s. Einstellung, Gottesgeburt
Gewissensbiß 174 f.
Glaube 153, 160, 162
Grimmleben 41 f.

Göttlichkeit: überkosmische Lebendigkeit 77, 105; sich zustrebend 203, 206
Gott: dynamische Größe, Ziel des Gottesnichts 1, 11, 151, 165; verfeinelt 5, 149, 153, 157; logisiert 97 f.; transfinit (überkosmisch), nicht transzendent 24; nichts Entwickelbares 23, 39, 62; als Ganzheit 10, 35 f., 78, 105; seine Negativität s. Grimmleben; G. und Welt 149, 151 f.; Gott und Idee s. „Ideenlicht" und „Sehe"; G. u. Seele 55, 59, s. Gottesgeburt; G. u. Naturgesetz 24, 153; G. u. Geltung 94
Gottesgeburt 103 f., 105 f., 146, 155, 169, 173, 180
Gotteshunger 10, s. zielendes Gottesnichts
Gottesnichts (wesende Gottheit) 10, 12, 17, 37, 145; zielend nach Gottesgestaltung 11 ff., 14, 39, 43, 62, 105, 169; in Spannungen 36, 42 ff.; weltschaffend 13 ff., 16, 42; sich gestaltend 62, 105, 107, 154, s. Entsiegelung, Gottesgeburt, Selbstsetzung
Gottesreich s. Reich
Gottestum im Volkstum 187, 189
Gottgottestum 200 ff., 203 f.
Gottgestalten, ihre Stufenleiter 199
Gottheit s. Gottesnichts
Gottheitlichkeit (Alleben) 46, 77
Gottmenschentum 150 f., 200 ff., 203 f.
Gottnatur 25, 27 f., 30 f.

Zum Sprachgebrauche!
Gottesnichts für sich wesend = akosmischer Ungrund, stille Wüste.
Gottesnichts im Entfaltungsprozesse welterzeugend = Gottheit, schaffende Natur (natura naturans).
Gottesnichts sich in der Seele zu Alleben entsiegelnd = Gottheitlichkeit, seine pantheistische Selbstsetzung.
Gottesnichts sich in der Seele als Geistigkeitsall entsiegelnd = Göttlichkeit, Gott, seine theistische Selbstsetzung.

Gnostiker 130
Goethe 135, 168, 183

H

Herz, reines 161; heilig glühend 164
Hingabe 139, 164, s. Liebe
Höchstwesen 18, 20
Humanität 60 f., 67, 78, 126

Hegel 142 f., 145 f., 148
Herder 55, 57 ff., 60 ff., 67, 126, 135 ff., 142
Hunzinger 115, 116

I

Ich: empirisches 41, 101; intelligibeles 59, 62; Milieuich und Selbst 57 f.
Idealismus 5; deutscher 132, 139 ff.; ethischer 176 f., 186
Idealstaat 200
Ideen Platos 4, 84, 87, 140; Fichtes 89, 145, 148; Hegels 144, 146; Schopenhauers 75; im Logos 97; angeborene 96; als Funktionsgebilde 168 f., 175; freischwebende 177, 179, 182, 193, 195, 197; gebundene 170 f., 191, 197 f.; im Gemeinschaftsleben 181, 188 f., 197 f., s. Vaterlandsidee, Freiheitsidee; immanente 170, 195
Ideenkultur 195
Ideenlicht 106, 164, 166, 168

Ideenverseinlung 176
Immanenz 18 f., s. auch Ideen
Individuallage 161, 171, 204, s. auch Ideen (gebundene) und Nähe
Individuum und Persönlichkeit 109 f., 112, 119
Infinit 17, 20
Irdischkeit, übersprungene 171, 195 f., s. freischwebende u. immanente Ideen

J

Jugenddrang 45; Jugendglück 64; Jugendbewegung 184
Jugendlichkeit, metaphysische 72 f.

Jakobi 55, 59
Junker 160

K

Kategorien 93, 99 ff.
Kausalität 82, 100, 121, 130, 158
Keim 45, 62, 64, s. Entwicklungsspannung
Kind: Wahrnehmungsfreude des Kindes 69, 72
Konflikt der Pflichten 117, vgl. ethischer Idealismus
Körper 2 f., 9
Kosmologie und Axiologie 133
Kultur 144, 178
Künstlerisches Erleben 73 f., 78, 108

Kant 59, 62, 99 ff., 122
Krüger, Felix 2, 35, 83

L

Leben: sein Wesen 8, 14; organisches 40, 48; kosmisches 65, 76; naturhaftes 50, 135; geistiges 50, 76 ff., 121, 135; Ganzheitsleben 60; ewiges 205
Lebensentscheidung 131, s. Willensfreiheit
Lebensglück 51
Liebe der Geschlechter 66; Aufgabenliebe 153, 157, 167, 180; ihr metaphysischer Sinn 159; evangelische Liebe 200 f. (s. Gottgottestum)
Liebesinnenwelt 197, 203
Logos 96 f., 98, 101, 103
Lust als Werterscheinung 113

Leibniz 45
Luther 162, 198

M

Magismus 160
Metaphysik der Neuheit 73
Milieu 6, 55, 57 f., 163
Moralin 162
Mystik, deutsche 144 ff., 151, 154; Vorrede

Marx 129 f., 133, 138, 148

N

Nachahmung 66
Nähe, Prinzip der Nähe 161 f., 166, 169 f.
Natur: wertleere 134, 140, 165; unsere Arbeitswelt 144; bloße Erscheinung 148; wertbehangen 135 f.; übersinnliche 59; schaffende 16, 37 (s. Gottheit); Gottnatur 25; Natur und Kunst 135
Neugier 69
Neuheit, metaphysische 73, 168
Nicht (das N. in den Dingen) 45, 47 ff., 105, 125 f.
Nus 94

Neuplatonismus 7
Nietzsche 50 ff., 59, 137 ff., 148, 207

O

Ontologismus (Verseinlung) 4, 19, 199; logischer Ont. 84, 97; axiologischer 86 f.; theologischer —; immanenter Wertontologismus 169 f., 195

P

Pantheismus 17 ff., 23 ff., 30 f., 93, 102, 130, 134 ff.; sein Reiz 24, 136; pantheistisches Werterlebnis 124
Parlamentarismus 194
Person als Werterscheinung 113
Persönlichkeit als Wert 109 f., 112, 119 f., 167, 174; volksgebunden 185, 190 ff.
Pflichtethik 127
Pflichtenkonflikt 117
Pflichtmaterial 131, 140, 166
Positivismus (Naturalismus) 1, 3, 6 ff., 53 f., 88, 186
Prädestinationslehre 173
Pragmatismus 90
Psychologismus des Geltens 3, 85; theistischer Ps. 95; des Wertbegriffs 128

Pestalozzi 161 f., 183, 200
Plato 4, 84, 127, 140, 194, 200
Pythagoras 4

Q

Qualität, unselbstische des Willens 186; Gemeinschaftsqualität des Willens 187

R

Realität des Geltens 79 f., 91
Realwert 52, 112, 154, 156, 165 ff., 179, 190
Reich der Wahrheit 80, 85, 92; der Werte 86, 128, 170; Reich Gottes 202 f., 204 f.
Reines Herz 161, 164
Rest: Spannung des R. 45, 68, s. Ergänzungsspannung

Rehmke 2
Romantiker 25, 87, 126, 135

S

Seele 2 f.; wertleer 167; positivistisch aufgefaßt 7 f., 53; sich verähnelnd 57, 69, 72; verwesentlicht 77; Seele und Welt 55 f., 61, 63, 124, 152; Seele und Geltung 102; Seele und Wert 145; Seele u. Gott s. Seelentiefe
Seeleneinstellung 63, s. Einstellung
Seelentiefe 54 ff.
Sehe 72 f., 75, 106, 188
Selbst (bei Herder) 58 f., 60 ff.
Selbstsetzung des Gottesnichts 10 f., 143, 145 f., 150, s. Entsiegelung
Seligkeit, ewige 207
Sinn 13, 62, 91, 198
Sinnwesenheiten 92
Sittengesetz, selbstwesendes (Fichte) 131
Spannungen, metaphysische 42 ff., 46 f., 125 ff.; psychologische 44
Substanz 2 f., 77

Spinoza 84, 99

Sch

Schaffenskraft 167
Schein: Scheineinheit 40, 100; Scheinallheit 31; Scheinganzheit 109; Scheingegenständlichkeit 106; Scheinwert 138; Scheinfreiheit 118, 119 f., 124
Schönheit 86, 168 ff., s. künstlerisches Erlebnis

Schelling 140 f., 145, 148
Schleiermacher 67, 75
Schopenhauer 74
Schwarz 1, 18, 100, 187

T

Tatsachen 106, s. logische Ewigkeit
Teile, logische 82 f.
Theismus 17 f., 20 ff., 32, 93, 95 f., 102; theistisches Erlebnis 124
Transzendent 18 f.; transfinit 4, 17, 20, 32
Treue 181 f., 185
Trialismus 86, 89
Triebleben 115

U

Überkosmisches Ziel 124, s. Gottesnichts
Unfreies Wollen 118 f.
Ungegeben 3, 16
Universum 33 f., inneres 68, 73
Unwert, realer 152, 174
Unsterblichkeit 6 f., 54, 206 f.

V

Vaterlands-Erleben 182, 189; Vaterlands-Idee 182, 188 f., 190
Verkehr, geselliger 67, s. Humanität
Verseinlung s. Ontologismus, der Blutsverwandtschaft 187
Vielheit, Bedingung des Gottesprozesses 13, 124, 169; fangende Vielheit 194 f. (Böhme), Vielheitsleben 163
Volkliches Erleben 182, 189
Volksgeist 67
Vorziehen, schöpferisches 120, s. Wählen

W

Wählen 119 f.
Wärmetod 8
Wahrheit 79 f., 168; selbstlebendige 68; als Logos 97; s. auch Gelten
Wahrnehmung 69
Welt: Weltform 48; Gefäß f. Gottessetzung 13, 22, 39 f., 124; intelligibele 131, 195
Weltbürgertum 195 f.
Weltgeschehen, körperliches 9
Weltseele 25, 30 f., 35 ff., 205 f.
Wert 112; naturüberlegen 141; aufgegebener 145; Wert und Wahrheit 90 f.; Wert und Freiheit 136; Wert und Seele 145
Werterscheinung 112 ff., 126, 168; gültige 176; ideologische 138; Werterscheinung und freier Wille 154
Werthunger 126
Wertleerheit der Seele 113, 155; der Dinge 129, 165
Wertlehre, dynamische 165, 167 f.
Wertontologismus 19, 86 ff., 130, 134 ff., 170 f., 195
Wertpsychologismus 86, 89, 126
Wesendes 15, 17, 146, s. auch Einzelwesen
Wesenhaftigkeit 9, 49, s. auch Realwert

Wesensgestaltung 92
Wesensschau 93
Wesensverseinlung 19
Wiederkehr, ewige 139
Wiederverkörperung 202, 206 f.
Wille zu Aufgabe (s. Hingabe) 156; schaffender 197
Willensentschluß 123, 196 f., 197
Willensfreiheit 58, 60 f., 118, 121 ff., 158 f.
Willensverkettung 180
Willkür über sich hinaus 121
Wissenschaft 68, 92, 106
Wohlwollen 181, 201
Wollen, naturhaftes 111 ff., 116
Wunschkonflikt 117
Wüste, stille 8 f., 9 f., 146 f., 152 f.

X

Xenophanes 4

Z

Zeit: Zeit Gottes 61 f.; Zeitklammer 31 f., 44; Zeit und Wert 139; Zeit und Geltung s. Tatsache
Zorngespräch der Seele 149 f.
Zorngott s. Grimmgöttlichkeit.

Hofbuchdruckerei von C. Dünnhaupt, G. m. b. H., Dessau.

T3-BRJ-741